ملتِ اسلامیہ

تہذیب و تقدیر

سراج مُنیر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

١٤٠٧ھ

ملّتِ اسلامیہ

١

تہذیب و تقدیر

زندگی کی تمام سرگرمیوں کی معنویت
طواف کی طرح
صرف اس امر سے متعین ہوتی ہے کہ
اس کا
مرکز کیا ہے۔

ملتِ اسلامیہ

تہذیب و تقدیر

سراج منیر

مکتبہ روایت

بارِ اوّل : ۱۹۸۷ء

بارِ دوم : ۱۹۹۷ء

مطبع : طیب اقبال پرنٹرز رائل پارک لاہور

ناشر : مکتبہ روایت

پوسٹ بکس نمبر ۵۰۸۴

لاہور ـ ۵۴۷۰۰

قیمت : [redacted]/- روپے

تقسیم کار :

میسرز دارالتذکیر

رحمٰن مارکیٹ ـ غزنی سٹریٹ

اُردو بازار ـ لاہور

اِنتساب

محمد حسن عسکری (مرحوم)

اور

ڈاکٹر محمد افضل

کے نام

مُندرجات

حرفِ آغاز ۱۱

۱۔ تالیفِ عظیم — اسلام اور ادیانِ سامیہ کا مزاج ۱۹

۲۔ تاریخِ اسلامی کے مطالعے کا مغربی منہاج — ایک تنقیدی نظر ۳۵

۳۔ تاریخِ اسلام — وحدت اور کثرت کے اصول ۴۳

۴۔ مطالعۂ تہذیب کے اصول — ایک تنقیدی نظر ۶۵

۵۔ اسلامی تہذیب — بنیادی مباحث ۷۵

۶۔ روایت اور ذہنِ جدید کی کشمکش	۱۱۵
۷۔ روایتی اسلامی تہذیب میں فنون کا تصور (مغربی نقطۂ نظر)	۱۲۹
۸۔ اسلام میں فنونِ مقدسہ کی جمالیاتی بنیادیں	۱۵۳
۹۔ عہدِ جدید میں ملتِ اسلامیہ مسائل اور امکانات	۱۶۳
۱۰۔ اسلامی تہذیب ایک گفتگو	۲۰۷

حرفِ آغاز

عام زندگی کا تجربہ یہ ہے کہ چیزیں جتنے فاصلے پر ہوتی ہیں' اتنی ہی چھوٹی نظر آتی ہیں۔ تاریخ کا تجربہ اسکے برعکس ہے۔ شخصیات اور واقعات سے جتنا فاصلہ بڑھتا جاتا ہے' وہ اتنے ہی نمایاں ہوتے جاتے ہیں۔ عہد جدید کے ہنگامہ بحث اور تغیّر آشنا منظر پر اسلامی دنیا ایک نئے ڈھنگ سے ظاہر ہورہی ہے۔ جو لوگ اس تجربے میں شامل ہیں' انہیں واقعات کے بہاؤ میں جنم لیتی ہوئی ایک نئی تقدیر کے خدوخال کا شاید ابھی صحیح اندازہ بھی نہ ہو' لیکن یہ احساس بہرحال عام ہے کہ ملتِ اسلامیہ میں کسی نہ کسی سطح پر زندگی کی ایک نئی لہر پیدا ہوئی ہے۔ زندگی کے اس نئے احساس میں اپنی ایک نئی شناخت پانے کی حیرت بھی ہے اور اس اضطراب سے پیدا ہونے والا ایک خوف بھی۔ عہد جدید کی اسلامی دنیا اسی حیرت اور خوف کے درمیان امکانات کی ایک بستی ہے جہاں آوازِ اذاں کی گونج میں نگاہیں افق پر ایک صبح کا منظر ڈھونڈ رہی ہیں۔ وہ صبح جو ملتِ اسلامیہ کا خواب بھی ہے اور اسکی تقدیر بھی............

ملتِ اسلامیہ کی جو صورت اب ہمارے سامنے ہے' آج سے نصف صدی قبل بھی اس کا تصور کرنا مشکل تھا۔ لیکن ہمہ گیر غلامی سے آزاد مملکتوں کا ظہور ہوا' ایک شکستہ تشخص کے ٹکڑوں سے مل کر پھر وہ شکل پیدا ہوئی جس میں "اُمّت" اور "ملّت" کے الفاظ کو ان کے پرانے معنی واپس ملے اور اس امر کا احساس بڑھتا جارہا ہے کہ تقریباً ایک ارب انسانوں پر مشتمل یہ گروہ اب بساطِ عام پر صرف ایک منتشر اور مایوس بھیڑ نہیں بلکہ وہ قوت ہے جسے رفتہ رفتہ نقطۂ توازن کی اہمیت حاصل ہوتی جارہی ہے۔ یہ سب کچھ کیسے ہوا؟ تاریخ کے منظر پر جو صورتیں بن رہی

ہیں اور امکان کے پردے پر جو خاکے نظر آ رہے ہیں' ان کے پیچھے کون سی تشکیلی قوتیں کارفرما ہیں ، آج ملتِ اسلامیہ کے سامنے یہ سب سے بڑا علمی سوال ہے۔

یہ بات سامنے کی ہے کہ یہ تبدیلی خود اسلامی تاریخ کے باطن سے اور اسلامی تہذیب کے جہانِ امکان سے پھوٹی ہے' لہٰذا آج کی دنیا میں اپنی حیثیت کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان اصولوں کا غور سے مطالعہ کیا جائے جن کے تحت تجدیدِ ملّت کا یہ عمل سامنے آ رہا ہے۔ ان اصولوں میں تاریخی عروج و زوال کے کائناتی قوانین کا مطالعہ بھی شامل ہے اور تہذیبِ اسلامی کے کثرت آشنا مناظر بھی' اس میں ادب اور آرٹ کے وہ دبستان بھی ہیں جنہوں نے صدیوں کے سفر میں اس اُمّت کی نفسیاتی ساخت کی شہادت بھی دی ہے اور جمال کے مظاہر کے ذریعے حقیقت کو اس کے شعور کا حصہ بھی بنایا ہے۔ اس میں ان تحریکوں کا بھی حصہ ہے جنہوں نے لفظ 'اُمّت' سے وابستہ آرزو کو زندہ رکھا اور اسے پروان چڑھایا۔ یہ آرزو ہمارے عہد کی ایک عظیم قوت اور مستقبل کے لئے بے مثال محرّکِ عمل ہے۔

ان تمام قوتوں کی باہم در آویزاں لکیروں سے جو تصویر بنتی ہے' اس کے مطالعے یوں تو مغرب میں بھی ہوئے ہیں' لیکن عموماً وہاں مطالعے ایک اور سیاق و سباق میں کئے گئے ہیں' لہٰذا ان کے نتائج کو قبول کرنا احتیاط طلب امر ہے۔ لیکن خود ملّتِ اسلامیہ کے مختلف پہلوؤں کا مطالعہ جس تیزی سے ایک شعبۂ علم کی حیثیت اختیار کر گیا ہے' اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس گروہ کو تاریخِ عالم میں ایک نئی حیثیت حاصل ہوتی جا رہی ہے۔ مگر ملّتِ اسلامیہ کے باطن میں ایک علمی تقاضہ پوشیدہ ہے جسے پورا کئے بغیر اسکے وجود اور اسکی حرکتِ تاریخ کو سمجھنا تقریباً ناممکن ہے۔ وہ تقاضہ یہی ہے کہ اس تاریخ و تہذیب کو سمجھنے کے اصول اسکی اپنی مستحکم بنیاد یعنی 'وحی' اور اس سے پیدا ہونے والے فکری تسلسل پر استوار کی جائے' ایک نیا فکری نظام پیدا ہو جس کی جڑیں اسلام کی روایتی فکر میں پوری طرح پیوست ہوں اور وہیں سے کسبِ نمو کرتی ہوں۔ یہ فکری نظام ابھی ہمارے ہاں اپنے تشکیلی دور میں ہے اور آئندہ صفحات میں پیش کئے جانے والے خیالات شاید کسی درجے میں اسی نظام کی تلاش سے تعلق رکھتے ہوں! اگر ایسا ہو تو یہ سعادت فضلِ محض کا نتیجہ ہوگی ورنہ لذّتِ آرزو اور اجرِ نیّت ہی کیا کم ہے۔

کم و بیش گزشتہ بارہ پندرہ برسوں میں راقم الحروف کا موضوعِ مطالعہ ملّتِ اسلامیہ اور اسکے مختلف پہلو رہا ہے؛ چنانچہ اسکے نتیجے میں اکثر عنوانِ تحریر بھی۔ یہ احساس ابتدا ہی سے موجود تھا کہ جو کچھ ہو رہا ہے اور جو امکانات ظاہر ہو رہے ہیں' ان کے پسِ پردہ تاریخ کا پورا تسلسل رُو بہ عمل ہے اور اس لئے اس تاریخ کو اور اسکی داخلی وحدت کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اسی کوشش کے ابتدائی نتائج آئندہ صفحات میں پیش کئے جا رہے ہیں۔ اس مطالعے میں جہاں جہاں سے اکتسابِ فیض ممکن ہوا' کیا گیا ہے لیکن خصوصیت کے ساتھ حضرت شیخ اکبر محی الدین "ابن العربی" 'حضرت مجدد الف ثانی" 'حضرت شاہ ولی اللہ" 'شیخ عیسٰی نور الدین احمد' علامہ اقبال' محمد حسن عسکری' ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور سید حسین نصر کے افکار سے خصوصی استفادے کی کوشش کی گئی اور جس بارگاہ سے جو عطا ہوا' اسے اپنے کاسۂ علم کی حیثیت سے بڑھ کر سمجھا گیا۔ ان اہلِ معرفت و علم کا نام لیوا ہونا بھی خیرِ کثیر میں شریک ہونے کے مترادف ہے۔

یہ آرزو کہ فکری اور علمی کاوشوں کا محور اُمتِ محمّدیہ کے مختلف پہلو ہوں' اکتسابِ ذاتی نہیں بلکہ والد محترم مولانا محمد متین ہاشمی مدظلہ نے ابتدا ہی سے تربیت کا پورا ڈھانچہ اسی اصول پر استوار کیا اور اس کے مطابق ایک ذہنی ماحول ترتیب دیا۔ اگر آئندہ صفحات میں اس آرزو کی کوئی جھلک دکھائی دیتی ہے اور یہ سطریں کسی درجے میں اس امّت کی خدمت کا سبب بنتی ہیں تو اصل میں یہ انہی کی تربیت کا فیض اور انہی کے شعلۂ آرزو کا ایک شرر ہو گا۔ وگرنہ من ہماں خاکم کہ ہستم! اس تربیت میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جنھوں نے ہمیشہ بزرگانہ شفقت روا رکھی اور اپنے خوانِ علم کے ریزہ خواروں میں شمولیت کا شرف عطا کیا۔ ان میں استادِ گرامی پروفیسر محمد منوّر ہیں کہ جن سے "سینہ را از آرزو آباد دار" کا سبق پڑھا اور یہ سبق اب تک جاری ہے' شاید اسی لئے ان کے نالائق شاگردوں کی فہرست میں ہمارا نام بخطِ جلی لکھا جائے گا۔

محبت اور علم کے احسانات کا شمار کرتے ہوئے سلیم احمد کی یاد دل کو اداس کر جاتی ہے۔

اس کتاب میں پیش کردہ خیالات کی بنیادی نہج انہی سے گفتگو اور اکتسابِ فیض کے دوران مرتب ہوئی۔ ان کی حوصلہ افزائی نے ابتدا ہی میں وہ راستے متعین کئے تھے جن پر غور کرتے ہوئے

ان نتائج کی طرف سفر ہو لجب خیال آتا ہے کہ سلیم بھائی نہیں رہے تو اپنی ہر فکری اور تحریری کاوش بے مصرف محسوس ہوتی ہے' لیکن ان کی محبت کا عکس شمیم احمد کی سرپرستی کی صورت میں اب بھی مجھے حاصل ہے۔ ...... سلیم احمد سے تعلق کے سائے میں سجاد میر اور طاہر مسعود کی دوستی بھی نصیب ہوئی جو آج بھی میرے لئے سرمایۂ حال ہے۔ جس طرح لفظوں کے تلازم ہوتے ہیں' اسی طرح اہلِ محبت کے تلازمات بھی ہیں۔ آج سے پندرہ سال قبل لاہور آمد پر استاد محترم پروفیسر سجاد باقر رضوی کی سرپرستی بھی حاصل ہوئی۔ ایک خاص انداز میں اشیاء پر غور کرنے کا طریقہ میں نے انہی سے سیکھا اور شاعری کی تربیت بھی انہی سے حاصل کی۔

فکری طور پر محمد سہیل عمر اور برادرِ گرامی احمد جاوید سے ہم سفری بہت پرانی ہے۔ وہ سارے خیالات جو اس کتاب میں زیرِ بحث آئے ہیں' ان پر اُن سے مکالمہ ہوتا رہا ہے۔ اس میں میری بہت سی اغلاط درست ہوئیں اور سوچنے کے لئے نئی راہیں ملیں' بلکہ یوں ہے کہ اصل میں میں ان دو عزیزوں کے ساتھ مل کر ان سوالات پر سوچتا رہا اور ان کی مدد مجھے حاصل رہی۔ آئندہ صفحات کی تحریریں بجائے خود ان کی رفاقت کا ثمر ہیں۔

اگر "اشاعتی زندگی" کی اصطلاح مناسب سمجھی جائے تو اس کا آغاز میرے رفیق محترم جناب عطاءالحق قاسمی کی حوصلہ افزائی سے ہوتا ہے۔ میری پہلی تحریر انہی کے ادبی صفحے پر شائع ہوئی اور بہت سارے مضامین انہوں نے باصرار مجھ سے لکھوائے اور شائع کئے۔ یہ ان کی پُر خلوص اور پُرلطف دوستی کا ایک ایسا پہلو ہے جسے احسان کے درجے میں شمار کرنا چاہئے۔

اسلامی تہذیب کے مختلف پہلوؤں پر ایک مکالمہ گزشتہ پندرہ برسوں سے برادرم فیض بخش صاحب کے ساتھ جاری ہے۔ اسے مکالمے کے بجائے زیادہ تر مناظرہ کہنا چاہئے۔ بہت سی نئی راہیں اس گفتگو میں وا ہوئیں۔ اپنی تنقیدی ذہانت سے پیدا ہونے والے سوالوں سے انہوں نے جس قدر مجھے زچ کیا' اس کی تلافی اس کتاب کی اشاعت میں اپنی جناتی محنت اور انسانی محبت سے انہوں نے کر دی۔

تہذیبوں کی تعمیر میں ان کی جمالیات کا بنیادی کردار ہوتا ہے۔ فنون مقدسہ کی اہمیت کے سلسلے میں عموماً فرتھجوف شوآن اور ٹیٹس برک ہارٹ کی تحریروں سے استفادہ جاری رہا۔

جناب ذوالفقار احمد کو چونکہ ان فنون سے عملی دلچسپی ہے اس لئے اس موضوع پر ان سے مسلسل مکالمہ ہوتا ہے اور اس سے بہت ساری نئی راہیں سوجھتی ہیں۔ اس کتاب کی تزئین اور اشاعت کے سلسلے میں ان کی خصوصی دلچسپی کا شکریہ واجب ہے۔

جناب انور جاوید نے جس طرح اس کتاب کی 'مشینی' کتابت اور پروف پڑھنے میں محنت کی' اس کا شکریہ ادا نہیں ہو سکتا۔ انگریزی محاورے کے مطابق اگر انکی محنت نہ ہوتی تو یہ کتاب دن کی روشنی نہ دیکھ سکتی یا کم از کم اتنی جلد نہ دیکھ سکتی۔

برادر محترم جناب تحسین فراقی کو 'دریں زمانہ رفیقے کہ خالی از خلل است' کہا جاسکتا ہے کیونکہ انکے مزاج میں دوسرے مصرعے کے لوازم بھی سرورِ گفتگو کے اعتبار سے موجود ہیں۔ ان سے گفتگو ہمیشہ فکر کے نئے امکانات کی طرف رہنمائی کرنے میں معاون ہوئی۔

زندگی میں یوں تو شکریے بہت واجب ہیں لیکن برادرم غلام ربانی آگرو اور جناب محمد ابن الحسن سید سے طریقِ محبت کا اکتساب کیا۔ یہ انسانی تعلق کی پُراسرار کیمیا ہے۔ اس کے آداب کسی کسی کو آتے ہیں۔ برادرانہ اور سرپرستانہ تعلق کی پاس داری میں یہ بے مثال شخصیتیں ہیں۔

کتابوں کے دیباچوں میں عموماً شکریے کی فہرست ہوتی ہے لیکن میری خوش قسمتی ہے کہ یہ فہرست طویل ہوگئی۔ ملازم کو ایک در دیکھنا ہوتا ہے اور گداگر کو سودر! میرا شمار گدایانِ محبت میں ہے اسی لئے کاسۂ دل میں ہر در سے آئے ہوئے ٹکڑے ہیں۔

خدا ہمارے معاشرے میں ان لوگوں کو اور ان جیسے لوگوں کو سلامت رکھے کہ ان کے ساتھ ہی آدمی مل کر سوچتا ہے اور شکر کرتا ہے کہ کم از کم اسے اہلِ خیر سے ایک نسبتِ نیاز تو حاصل ہے۔ یہ سارے لوگ کسی نہ کسی درجے میں اسلامی تہذیب ہی کے مظاہر ہیں۔ ان سے تعلق بھی ایک تہذیبی تجربہ ہے۔ آخر میں جناب سیدواجد علی شاہ کا شکریہ ضروری ہے جن کی سرپرستی ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے لئے اور ذاتی طور پر میرے لئے متاعِ عزیز ہے۔

سراج منیر

تالیفِ عظیم

اسلام اور ادیانِ سامیہ

کا

مزاج

دنیا میں مذاہب کا آغاز کسی نہ کسی طور وحی کی آمد سے ہوتا ہے خواہ یہ وحی خارجی طور پر اپنی نشانیوں سے مشہود ہو یا اس کی موجودگی کا ثبوت مذاہب کے دعووں اور ان کے نظام میں موجود وحی کے عناصر سے ملے۔ وحی اور اس سے منسلک نتائج کا اثبات کیے بغیر مذہب، اس کے نظام اور اس کے تاریخی نتائج کے بارے میں کوئی معقول مطالعہ وجود میں نہیں آ سکتا۔ جدید علمیات کا یہ ایک بڑا مسئلہ ہے کہ وہ مذاہب جیسے عظیم مظہر کو اپنے دائرۂ علم سے خارج بھی نہیں کر سکتی اور خود ساختہ تجربی منہاج پر یقین رکھنے کی وجہ سے وحی اور اس کے مبدا کے ورائے انسانی تصور کو قبول بھی نہیں کر سکتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آغاز مطالعہ ہی خود مذاہب کے اپنے بنیادی دعووں کی نفی سے ہوتا ہے۔ اس نفی سے پیدا ہونے والے خلا کو پر کرنے کے لئے بہت سے طریقے اختیار کیے جاتے ہیں۔ کہیں بشریات کے تحت تصورات کے ارتقا کو بنیاد بنایا جاتا ہے، کہیں سماجی اور معاشی حالات سے کسی مذہب کو خیالات کے ایک نظام کے طور پر، ارتقا پذیر مظہر کے طور پر دیکھا جاتا ہے اور کہیں مذہب کے آغاز کے اسباب نفسیاتی عوامل میں تلاش کیے جاتے ہیں۔ اس خلا کو پر کرنے کی یہ کوششیں بجائے خود اتنی غیر منطقی ہیں کہ ان پر یقین کرنا ان تمام معجزات پر یقین کرنے سے بلکہ خود وحی کی معجزاتی حیثیت پر یقین کرنے سے کہیں زیادہ مشکل ہے۔ لیکن عہد جدید کا شعور کائنات کی روحانی تعبیر سے بچنے کے لئے کوئی قیمت دینے پر تیار ہے خواہ یہ قیمت خود اس شعور کا داخلی منطقی ربط ہی کیوں نہ ہو۔ مذاہب کے نظام میں وحی کو اتنی مرکزی اور جوہری حیثیت حاصل ہے کہ اس کی اس حیثیت کا اثبات کیے بغیر کسی مطالعے کا

آغاز ممکن ہی نہیں ہے۔ ایک مرتبہ اس تصوّر کو مان لینے کے بعد منہاجِ مطالعہ کے چند بنیادی اصول بھی طے ہو جاتے ہیں اور ان سے صرفِ نظر کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ یعنی اس تصوّر کو اپنے دائرۂ مطالعہ میں شامل کرنا یا نہ کرنا کسی ایک جز یا ایک حقیقت کو شامل کرنے یا نہ کرنے کا سوال نہیں بلکہ اس سے مذہب اور اس کے نظام کا جواز یا عدمِ جواز ثابت ہوتا ہے۔

وحی انسانی گروہوں اور خدا کے درمیان رسالت کے ادارے کے واسطے سے مکالمے کا نام ہے۔ ہم اسے مکالمہ اس اعتبار سے قرار دے سکتے ہیں کہ حقیقت کے بسیط اور ورائے شکل و مثال ہونے کے باوصف، وحی ہر زمانے کی انسانی ضرورتوں، فطرت کے تقاضوں اور تدبیرِ الٰہیہ کے تحت متعین کردہ تاریخ کے رخ کے تحت آتی ہے۔ یہ داعیات بنیادی طور پر انسان کی طرف سے سوال کی حیثیت رکھتے ہیں اور وحی ان کا جواب ہے۔ چونکہ وحی زمان و مکانِ انسانی کے تناظر میں ایک تسلسل اور ترتیب کے ساتھ ظاہر ہوئی، لہٰذا اس بات کا قوی امکان ہے کہ فطرتِ انسانی کے وسیع نقشے پر وحی کے اس نظام میں بھی ایک معقول ترتیب پائی جائے اور اس کی معنویت کا ایک پہلو اگر اس کے فوری دائرۂ عمل سے متعلق ہو تو اس کا دوسرا پہلو اس کی کائناتی اور آفاقی فطرت سے بھی تعلق رکھے۔ یہی دوسرا پہلو مذاہب کے باہمی مزاج میں ایک ربط اور مشابہت کی ضمانت دیتا ہے۔

یوں تو مذاہبِ عالم کے درمیان ربط اور تدریج، نیز ان کے مزاجی اختلاف و مماثلت کا موضوع بجائے خود ایک Discipline کی حیثیت رکھتا ہے لیکن اس باب میں ہم اسلام کے حوالے سے اس کے ایک جز یعنی ادیانِ سامیہ کے مزاج اور ان کے درمیان تعلق کی نوعیت پر گفتگو کریں گے۔ ملتِ اسلامیہ بعد میں اپنے تاریخی پھیلاؤ کے عمل سے گزرتے ہوئے جن جن مذاہب کے دائروں میں داخل ہوئی اور وہاں جو تاریخی نتائج پیدا ہوئے، ان کا ذکر مناسب جگہوں پر کیا جائے گا۔

ادیانِ سامیہ میں حضرت ابراہیمؑ کی حیثیت جدِّ اعلیٰ اور اس اعتبار سے مرکز اور مبدا کی ہے۔ آپؑ کی ذات کا یہ پہلو اس خاص دائرۂ مذاہب میں حضرت آدمؑ سے مماثل ہے۔ یہ اور بات ہے کہ مذہبی فکر میں حضرت نوحؑ کا ذکر آدمِ ثانی کے لقب سے کیا جاتا ہے، لیکن یہ لقب

نسلِ انسانی کے دوبارہ پھیلنے کے اعتبار سے ہے' خود مذہبی فکر اور نوعیتِ وحی کے اعتبار سے نہیں۔ بہرحال' حضرت ابراہیمؑ ہی سے ادیانِ سامیہ کے نقشے کا آغاز ہوتا ہے اور اس کے مختلف مراحل شروع ہو کر ایک قوسی سفر کے بعد تکمیل کو پہنچتے ہیں۔

اس پورے منظر پر گفتگو کرتے ہوئے فرتھجوف شوآن نے اس کے مراحل فطرتِ انسانی میں خیر کے مختلف مرکزی داعیات کے اعتبار سے طے کیے ہیں:

"ایمان' اطاعت' داخلیت' اعتدال...... یہی سامی توحید کا دائرہ ہے۔ ابراہیمیت ایمان ہے' موسویت اطاعت ہے...... اور جو قانون اطاعت کو لازم کرتا ہے' بجائے خود ایک طرح دائرے کی تکمیل ہے۔ عیسائیت داخلیت ہے...... ایک ایسی داخلیت جو موسوی تکمیل سے بلند ہو سکتی ہے' اس لئے کہ ایک اور ہی جہت میں واقع ہے۔ اور آخر کار اسلام مذکورہ بالا اوصاف کے درمیان اعتدال و توازن پر زور دیتا ہے۔ یہ اوصاف (اس مذہبی دائرے میں) اوّل و آخر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر ان دو اوصاف کے عملی اطلاق میں اطاعت کا عنصر آ جاتا ہے یعنی قانون کا جس میں زور اخلاص پر ہے جو ایک طرح سے عیسوی داخلیت کی صورت ہے"۔!

اس طرح اسلام کا تصورِ خاتمیت دراصل اس کے تصورِ جامعیت سے وابستہ ہے۔ یہ جامعیت ماسبق نبوّتوں میں کسی نقص کی طرف اشارہ نہیں کرتی بلکہ صرف اس امر کی شہادت دیتی ہے کہ ہر نبوّت اپنی جگہ ایک کمال کو ظاہر کرتی ہے۔ اسلام کمالات کے اس تسلسل کو ایک محیط تناظر میں ارتکاز فراہم کرتا ہے اور اس اعتبار سے حتمی تالیف (Synthesis) کا درجہ رکھتا ہے۔

اس حتمی تالیف کے مطالعے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ اسے اور اس کے پورے تاریخی تسلسل کو انسانی فطرت کے درجات کے اعتبار سے دیکھا جائے۔ انسانی فطرت بنیادی طور پر تین درجاتِ شعور سے عبارت ہے۔ پہلے درجے کا اصول تعقلِ نتائج ہے اور اس کی روح خوف ہے۔ اس خوف سے اطاعت اور قانونِ اطاعت وابستہ ہیں۔ سامی منظر میں یہ موسویت کا

F. Schuon: christianity/Islam p.176

اصول ہے۔ دوسرے درجۂ شعور کا تعلق محبت سے ہے' اس کا مظہر اخلاص اور قربانی ہے اور یہ عنصر عیسویت کا غالب عنصر ہے۔ اور تیسرے اور آخری درجۂ شعور کا تعلق معرفت یعنی ادراک حقائق سے ہے' اس کا اصول علم اور ظہور توازن ہے...... یہ عنصر اسلام کے منظر میں خود کو ظاہر کرتا ہے۔ توازن کے اس اصول کی ایک اہمیت یہ ہے کہ خود فطرتِ انسانی مختلف پہلوؤں میں توازن پیدا کرنے سے عبارت ہے...... ظاہر و باطن کے درمیان توازن...... وحدت و کثرت کے درمیان توازن...... یہ اصولِ توازن انسان کی جہتِ خلافت کا جزو اعظم ہے؛ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ادیانِ سامیہ میں اسلام انسان کی جہتِ خلافت پر بنیادی اصرار کرتا ہے۔

اس ساری گفتگو سے یہ نتیجہ بھی برآمد ہوتا ہے کہ وحی کے تسلسل کا ایک تعلق انسان کے مختلف پہلوؤں کی تکمیل اور اس کے حصولِ کمال سے ہے' اور خود تکمیلِ وحی کا تعلق فطرتِ انسانی کی بسیط حقیقت کے حصولِ کمال سے ہے۔ یہاں بسیط حقیقت کا ذکر اس لئے بھی ضروری ہے کہ جامعیت مجموعۂ اجزا کو نہیں کہتے بلکہ اس کی عاہتی ایک بسیط حقیقت ہے جو اجزا میں مختلف اعتبارات سے ظاہر ہوتی ہے۔

مذہبی فکر کے اعتبار سے اسلام کے ظہور کا سیاق و سباق وہ ہے جس کا اوپر ذکر ہوا' لیکن وحی چونکہ انسان کی کلیت کو مخاطب کرتی ہے' لہٰذا اس کی داخلی فطرت کے ساتھ ساتھ اس کی خارجی اور کائناتی فطرت اور اس کے عناصر کا بھی لحاظ رکھتی ہے۔

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

جس طرح وحی کی حقیقت ایک بسیط جوہر ہے' اسی طرح حقیقتِ انسانی خود ایک بسیط جوہر ہے۔ یہ جوہر کسی ایک شکل یا کسی ایک اعتبارِ ظہور سے اپنے تمام تر امکانات کو ظاہر نہیں کر سکتا؛ چنانچہ صلاحیتوں کی کثرت' نسلی اور گروہی نفسیات اور استعداد کی بوقلمونی کمال کے مختلف درجوں اور اس کے مختلف پہلوؤں کو ظاہر کرتی ہے اور اسی ظہور کو ایک دوسرے کے وسیلے سے

پہنچانا اور اس کی معرفت حاصل کرنا تسلسلِ کمال کو تالیفِ کمال میں منتقل کرتے جانے کا عمل ہے' اور یہ عمل بنیادی طور پر انسان کے منصبِ خلافت کا تقاضہ اور اس کی تجلی ہے۔ چونکہ منصب خلافت حقیقت انسانی کی اصل ہے' اس لئے وحیِ اسلام انسانی فطرت میں کثرت کے ظہور کا اثبات کرتے ہوئے' انسان کی اس جوہری حقیقت ہی کو اپنا اصل مخاطب بناتی ہے اور اسی بنا پر اپنے اساسی نقطۂ نظر کی بنیاد وحدتِ نوعِ انسانی کے تصور پر رکھتی ہے۔ یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ جس طرح خارجی تاریخ کے منظر نامے میں اطاعت' محبت اور معرفت کو آخری درجے میں ایک جامعیت حاصل ہوتی ہے' اسی طرح منصبِ خلافت یا یوں سمجھنا چاہئے کہ انسانی فطرت میں وہ جوہری عنصر جو اس منصب سے عبارت ہے' وہ بھی ان تین عناصر کی جامعیت رکھتا ہے۔ ہبوطِ آدم کی حکایت اس جامعیت کے گم ہو جانے کی داستان ہے' اور مختلف مذاہب کے مزاج کا جائزہ لیتے ہوئے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اسلام اپنی داخلی جامعیت کی مدد سے اسی گمشدہ جامعیتِ فطرتِ انسانی کی بازیافت کا راستہ ہے۔ اس بازیافت کا ایک عمل وہ ہے جو انفرادی زندگیوں میں وقوع پذیر ہوتا ہے ..... لیکن اس کا جو پہلو اس وقت زیرِ بحث ہے' اس کا تعلق اس کمال سے ہے جو تاریخ کے منظر میں وحی کے امکانات کے درجہ وار ظہور سے حاصل ہوتا ہے۔

یہاں تک ہم نے یہ اندازہ قائم کیا ہے کہ ادیانِ سامیہ میں اسلام کے تصورِ خاتمیت اور اس کی جامعیت کی کیا نوعیت ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ وحیِ اسلام کے اوّل مخاطبین کون تھے اور ان کے فطری امکانات کی سمت کیا تھی' اور کس طرح ان امکانات سے ایک پوری تاریخ نے جنم لیا اور تاریخِ عالم پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوئے۔

کسی بھی نئے مذہب کا آغاز تاریخِ انسانیت میں ایک نئی ذہنیت' ایک نئے روحانی اور اخلاقی Type کا آغاز ہوتا ہے جس کی تشکیل میں اس ذہنیت کے نسلی عناصر شامل ہوتے ہیں اور اس مذہب سے مخصوص وحی اس کی خاص شکل اور اس کا اپنا مزاج متعین کرتی ہے۔ زمانۂ قبل از اسلام کے عرب نقشے پر اگر غور کیا جائے تو جزیرہ نمائے عرب کے مخصوص حالات کے تحت سامی مزاج کی بعض خصوصیات خاص طور پر نمایاں ہوتی دکھائی دیتی ہیں۔ یوں تو ہزار ہا برس کی تاریخ

ہمیں اس خطے اور اس کے ارد گرد کے علاقوں میں زبان کے ایک خاص ارتقا کی داستان سناتی ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وادیٔ دجلہ و فرات میں بنیادی توجہ زبان کے ارتقا پر ہے' اور یہ مرکز آہستہ آہستہ جزیرہ نمائے عرب کی طرف سفر کر رہا ہے۔ یہ بات تاریخ کی ہر کتاب میں دکھائی دیتی ہے کہ اسلام کی آمد سے فوراً پہلے عربی زبان اپنے کمال کی حدوں کو چھو رہی تھی...... لیکن کیا یہ واقعہ صرف تاریخ السنہ کا ایک گذراں لمحہ ہے یا اس سے انسانی فطرت کی گہری جہتوں پر بھی کوئی روشنی پڑتی ہے؟ زبان میں کمال کے عنصر کا پیدا ہونا صلاحیتِ بیان کے ارتقا اور اس کے کمال کو ظاہر کرتا ہے اور من حیث المجموع ' کسی معاشرے میں زبان کا ایک خاص درجے پر پہنچنا نفسِ ناطقہ کے حصولِ کمال کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ صلاحیتِ بیان میں ادراکِ حقیقت ' مشاہدے کی غیر معمولی حس اور اپنی باطنی کیفیات کی شناخت ' سب کے سب شامل ہیں۔ زبان صرف بیان ہی نہیں بلکہ ایک پورا عرصہ ادراک (Field of Perception) ہے ' اور عربوں میں یہ کمال سامی ذہن کے اس رجحان سے پیدا ہوا جسے ہم تفکّر اور مشاہدے کو یکجا کرنے کی صلاحیت سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ تفکّر ' عرب ذہن کا وہ عنصر ہے جس کی شہادت ہمیں حضرت ابراہیمؑ کی حکایتوں ہی سے ملنی شروع ہو جاتی ہے۔ مشاہدے کے عناصر اور عرب ذہن کی پوری تشکیل میں اس کا کردار مختلف مرحلوں پر ' خصوصاً عربی ادبیات میں نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ ان عناصر کے تاریخی مضمرات کی بحث اپنے ضروری سیاق و سباق میں آگے آئے گی۔ تفکّر اور مشاہدے کی ' بیک وقت ایک نسلی خصوصیت کے طور پر ' موجودگی دراصل ایک تالیف (Synthesis) کے امکان کی طرف اشارہ کرتی ہے کیونکہ یہ دونوں صلاحیتیں نسلی نفسیات میں داخل اور خارج کے قطبین کی نمائندگی کرتی ہیں۔

داخل بین (Introvert) اور خارج بین (Extrovert) علم نفسیات کی اصطلاحیں ہیں اور انفرادی مزاجوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ لیکن اگر اس کا اطلاق نسلی نفسیات کے دائرے میں کیا جائے تو بھی اس سے قوموں کے مزاج کے مختلف اسالیب کا اندازہ ہوتا ہے۔ مثلاً آریائی مزاج کی کچھ خصوصیات ہیں جو پوری آریا نسل میں ظاہر ہوتی ہیں ' لیکن

ہندوستان میں آریائی مزاج داخل بین ہے' اور اسی لئے اس سے پیدا ہونے والے نتائج کی نوعیت عموماً تفکراتی Contemplative ہے۔ یورپی آریائیت اپنی خارج بین صلاحیت کی وجہ سے جو نتائج پیدا کرتی ہے وہ بنیادی طور پر عملی نوعیت کے ہیں۔ اسی طرح سامی مزاج کے دو دائرے قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ سامی اقوام میں یہودی مزاج بنیادی طور پر Introvert ہے اس لئے اس کے لئے اپنی قوم و نسل اور اپنے مزاج کے دائرے سے نکلنا مشکل ہوتا ہے' اور اس کا بنیادی رجحان یہ ہے کہ وہ ہر حقیقت پر اپنا نسلی رنگ چڑھانا ضروری سمجھتی ہے اور نسلی اصطلاحوں میں سوچتی ہے۔ اس کے برخلاف عرب مزاج' جس میں بنو عدنان اور بنو قحطان دونوں شامل ہیں' شروع ہی سے ایک خارج بین رجحان کا مالک ہے۔ اس رجحان نے اس کے اندر پھیلنے کی خواہش' مروت اور شجاعت کے اوصاف' اور سب سے نمایاں طور پر فیاضی کا وصف پیدا کیا۔ زمانۂ قبل از اسلام کے معاشرے کا مزاج انہی اوصاف کی منتشر اور بے تناسب کیفیت سے تشکیل پاتا ہے۔ اسی خارج بینی کی صلاحیت نے عربوں میں ایک طرح کی عملی دانش بھی پیدا کی جس کا بنیادی اظہار ایک طرف ان کے تجارتی ذہن کے ذریعے ہوا اور دوسری طرف اُن کی اُن ڈپلومیٹک حکمت عملیوں میں جن کے ذریعے انہوں نے ایرانی اور بازنطینی سلطنتوں سے اپنے روابط استوار رکھے اور انہیں ایک ایسا توازن دیا جس سے ان کی آزادی پر کوئی آنچ نہ آنے پائی۔ ان دونوں پہلوؤں کی خاصی دلچسپ تفصیل ہمیں ڈی اولیری کی کتاب ARABIA before Muhammad میں ملتی ہے۔

مجموعی طور پر ظہورِ اسلام سے فوراً پیشتر ہمیں عرب کے انسانی نقشے میں چند بنیادی تبدیلیاں آتی دکھائی دیتی ہیں۔ قبل از اسلام کے عرب پر لکھتے ہوئے جار جیو لے وی ڈی لاویڈا نے جگہ جگہ یہ شکایت کی ہے کہ قبل از اسلام کے عرب پر ہمیں مناسب تاریخی مواد نہیں ملتا اور اس کی وجہ سے اس کے تاریخی فہم میں جگہ جگہ خلا موجود ہیں[1]۔ لیکن اس کے باوجود یہ بات واضح نظر آتی

Delavida: Pre . Islamic Arabic

The Arab Heritage! Nabih-A-Faris

ہے کہ عرب میں تجارت کا ایک عہد ختم ہونے کے بعد بدویت کا ایک طویل دور آیا ہے' اور بدویت کے اس دور سے نکلنے کا آغاز اسلام کے ظہور سے کچھ ہی پہلے ہوا۔ اس کی اوّلین دستاویز ایلافِ قریش ہے۔ اسی سے مکہ کی مرکزی حیثیت دوبارہ بحال ہونی شروع ہوئی اور اسی کے ذریعے مکّہ نے ایک یکتا تاریخی مزاج پیدا کیا جس میں بدویت کے عناصر بھی تھے اور شہریت کے ابتدائی نقوش بھی' بازنطینی اور ایرانی سیاسی اثرات کی چھوٹ بھی پڑتی تھی اور اس شہر کو ایک نمایاں سیاسی آزادی بھی حاصل تھی۔ تجارت کے واسطے سے اہلِ مکّہ دور تک کا سفر کرتے اور اس میں ہندو چین تک کے اثرات اپنے ساتھ لاتے۔ اس امر میں ان کا قوی حافظۂ ادراک اور قوتِ مشاہدہ ان کی مددگار ہوتی' دوسری طرف دور دور سے حجاج موسمِ حج میں مکّہ آتے اور اپنے ساتھ دور دراز علاقوں میں ہونے والی تبدیلیوں کی ایک پوری داستان لاتے۔ جزیرہ نمائے عرب اور اس کے ارد گرد کے علاقوں میں عیسائیوں اور یہودیوں کی مذہبی چپقلش اور اس کے ساتھ خود عیسائیوں کے درمیان مختلف نکتہ آفرین فرقوں کی آویزش نے مذہب اور اس کے پیچیدہ مسائل کو عام فضا کا حصّہ بنا دیا تھا۔ اور ان تمام شواہد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر مذہبی نقطۂ نظر نہ بھی اختیار کیا جائے تو تغیّر اور ایک عظیم تبدیلی کے عناصر ایک انتہائی محدود دائرے میں نمایاں ہونے لگے تھے' اور اس تغیّر کے عمل کو تاریخی طور پر ایک خاص حد تک پہنچانے میں الہامی مذاہب کا ہاتھ شامل تھا۔ ماسبق نبوتوں کی پیش گوئیاں تدبیر الٰہیہ کے تحت ایک خاص سمت میں مرتکز ہوتی چلی جارہی تھیں۔ اس پورے عمل میں جو الوہی منطق کار فرما تھی' جدید تاریخی فکر اس کے نظام کو سمجھنے سے عاجز ہے' لیکن اسے اس بات کا احساس ضرور ہے کہ یہ سارا نقشہ ایک خاص سمت میں سفر کر رہا تھا۔ وحیِ قدیم' نسلی نفسیات کے عناصر' بیان کے ذرائع رفتہ رفتہ صورتِ حال کو ایک نئی' عظیم اور برق آسا وحی کو سہارنے کے لئے تیار کر رہے تھے' لیکن تاریخی فکر ان اصطلاحوں میں نہیں سوچتی' اس لئے بہت نمایاں اور منطقی ترتیبِ واقعات کی تاویل بھی محض اتفاق قرار دے کر کرتی ہے۔ مثلاً شپنگلر جیسا محقق فلسفی جو ہر واقعے میں ایک نظام دیکھتا ہے اور تاریخ کی بہت منظم منطق میں اس کی تشریح کرتا ہے' اسلام کی آمد سے متعلق اپنی گفتگو اس عظیم مظہر کو محض ایک اتفاق قرار دے کر شروع کرتا ہے:

"یہ محض اتفاق ہے' اس سے زیادہ کچھ نہیں' کہ Magian دنیا جس تحریکِ اصلاح کے لئے تیار ہو چکی تھی' اس کا آغاز مکّہ کے ایک شخص سے ہوا' کسی Monophysite یا یہودی سے نہ ہوا۔ یہودیوں اور عیسائیوں کی دنیا میں مکّہ قدیم عرب جاہلیت کا ایک جزیرہ تھا جہاں عظیم Magian مذاہب کے خیالات عرصہ دراز سے جمع ہو رہے تھے"۔[1]

اس مختصر اقتباس میں غیر منطقی اسلوبِ خیال سے قطع نظر ہمیں صرف یہ دیکھنا ہے کہ جدید تاریخی فکر بھی وحیِ قدیم کے تاریخی اظہار کے ذریعے ایک صورتِ حال کو تکمیل تک پہنچتا دیکھ رہی ہے۔ اس وقت کے مکّہ کو اولیری نے Extremely Cosmopolitan Centre کے نام سے یاد کیا ہے اور اسے پالمیرا اور اس سے بھی قدیم تُرتیما کا جانشین قرار دیا ہے۔ بظاہر کسی بڑی وجہ کے بغیر مکّہ میں اس صورتحال کا پیدا ہونا' اردگرد کے علاقوں میں مذاہب' مسالک' کہانت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ایک صدی سے بھی کم عرصے میں فراہم ہو جانا' تجارت کے اعتبار سے ایسے روابط کا قائم ہونا جو فوراً بعد کے زمانوں میں بین الاقوامی اہمیت حاصل کر گئے اور روم و ایران کی آویزش میں حجاز کا غیر معمولی اہمیت حاصل کر جانا...... کیا یہ سب عناصر ایک معجزاتی منظر کے نہیں ہیں؟ اور کیا بعد کے واقعات نے اس بات کی تصدیق نہ کر دی کہ ایک باقاعدہ تدبیر کے ذریعے عالمگیریت کے تمام عناصر یکجا کئے گئے تھے تاکہ آفاقی مزاج کی حامل وحی کا تاریخی ظرفِ قبولیت تیار ہو سکے؟

وحیِ اسلام کی مخاطبِ اوّل یہی جماعت تھی جس میں اہلِ بادیہ کی سادگی کے ذریعے دنیا بھر کے ان گروہوں کی نمائندگی ہو رہی تھی جو فطری سادگی کی حالت میں کسی بھی نظامِ عقائد اور انسانی اعمال کے دائرے میں اس کے نتائج سے آگاہ نہیں تھے۔ ان کا مسئلہ عقائد کی پیچیدگیاں نہیں بلکہ اپنے ماحول میں ایک معنویت کی تلاش اور خود کو اس معنویت سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش ہوتی ہے دوسری طرف مکّہ کے تاجر تھے جو عملی زندگی کی بین الاقوامی صورتوں اور ان کی پیچیدگیوں سے پوری طرح آشنا تھے' تیسرا گروہ عیسائیت اور یہودیت سے تعلق رکھنے

---

[1] Spengler. Decline of the West! L.304

والے افراد کا تھا جو روایتِ پیغمبری اور اس کے مضمرات سے واقف تھے۔ اگر ہم ان تمام گروہوں کو ارتقاقاتِ انسانی کا نمائندہ سمجھیں اور ہر ایک گروہ کی تاریخی حیثیت کے آئینے میں فطرتِ انسانی کے ایک پہلو کے ظہور کی نشانیاں دیکھنے پر آمادہ ہوں تو ایک قدم آگے' ہمیں اس تالیف (Synthesis) کی معنویت کا اندازہ ہو گا جو آگے چل کر اسلام کے دعوائے آفاقیت کی تاریخی دلیل اور عملی مثال فراہم کرنے میں معاون ثابت ہوئی۔

جس طرح وحی کے ذریعے عطا ہونے والا علم انسانی استعداد سے پیدا ہونے والے علوم سے قدری طور پر الگ اور برتر ہوتا ہے' اسی طرح وحی کے ذریعے پیدا ہونے والی تاریخ اور عام تاریخ کے اصولِ حرکت میں بھی زمین و آسمان کا فرق ہوتا ہے۔ عام تاریخ کی حرکت نظامِ اسباب کی منطق کے تابع ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ اپنے کردار میں سراسر مادّی ہوتی ہے' بلکہ یہ کہ اسباب کو اس کے وسیع تر معنوں میں' ہم جس طرح بھی دیکھیں' اس کی مختلف جہتیں اور پرتیں اس تاریخ کی واقعاتی شکل مرتب کرتی ہیں۔ لیکن معجزے کی طرح وحی چونکہ براہِ راست ایک ورائے فطری مظہر ہے لہٰذا وہ اس نظام کے اسباب کے تابع نہیں ہوتی۔ ایک خاص تاریخی صورتِ حال میں اس کی حیثیت محرّکِ غیر متحرّک کی ہوتی ہے اس سے ایک پیچیدہ نظامِ اسباب کا آغاز تو ہوتا ہے لیکن خود وہ ان اسباب کے نظام سے منزّہ اور ماورا رہتی ہے۔ چنانچہ تاریخِ وحی کو دیکھنے کا ایک طریقہ جو مذاہبِ عالم کے مطالعے سے ہماری سمجھ میں آتا ہے' وہ تالیف و نمو کی جدلیات ہے۔ ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ وحی جس طرح تدبیرِ الٰہیہ کے تحت ایک خاص اصول لے کر ظاہر ہوتی ہے' اسی تدبیرِ الٰہیہ کے تحت ظرفِ وحی یعنی اس کے ظہور کی تاریخی صورتِ حال میں بھی اس خاص ٹائپ اور ذہنیت کو تشکیل دینے والے عوامل اور عناصر جمع کر دیئے جاتے ہیں۔ وحی کے ظہور کے ساتھ' ایک طرح سے گویا اس کی حدّت کے تحت' یہ تمام عناصر ایک تالیفی وحدت میں ڈھل کر ایک پُراز امکانات مرکزے کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ پھر اس میں نمو کا ایک عمل شروع ہوتا ہے' اور پھر اس سے ایک پوری تاریخ پیدا ہوتی ہے جو اپنے دائرے میں رہتے ہوئے تاریخِ عالم کی معنویت اور اس کی حرکت کو یکسر تبدیل کر دیتی ہے۔ مثلاً عیسوی وحی اور اس کے بعد اس کے نمو پانے والے مضمرات کا جائزہ لیجیے تو

اندازہ ہو جائے گا کہ کس طرح عیسائیت کا پورا ابتدائی منظرنامہ ایک بہت محدود علاقے سے وابستہ ہے، لیکن اسی محدود علاقے میں، کسی نہ کسی طور پر، وہ سارے عناصر جمع کر دیے گئے ہیں جو آئندہ عیسائیت کی تاریخِ نمو کی سمتیں بنتے ہیں۔ کسی جگہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارہ حواری دراصل بارہ ٹائپ ہیں جن سے پورا عالمِ انسانیت تشکیل پاتا ہے۔ پھر آئندہ کی وحی اس نمو یافتہ منظر کے اہم عناصر کو اپنے اندر سمیٹ کر اور انہیں ایک نئی تالیف میں ڈھال کر ایک نیا منظر اور ایک اور بابِ امکانات پیدا کرتی ہے۔ اس طرح دورِ وحی کی مذہبی تاریخ کا پورا عمل ارتکازی تالیف ــــ نمو ــــ ارتکاز کے عمل سے ترتیب پاتا ہے۔ اس پورے عمل میں ارتکازی تالیف چونکہ ایک ورائے انسانی اور الوہی مظہر کی مداخلت سے وجود میں آتی ہے، اس لئے وہ تاریخ کے اُفقی سفر میں اس عمودی جہت کی نمائندگی کرتی ہے جس کے دائرے اسرار سے ملتے ہیں۔ یہ ایک اصولی بات ہے کہ پوری تاریخِ انسانی میں وحی، اپنی فطرت کے لحاظ سے، ایک بسیط اور غیر متبدل حقیقت ہے کیونکہ وہ کسی زمانی اور مکانی عنصر سے اپنی اصل میں مشروط نہیں ہے، بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ کلام کی مظہر ہے۔ اس طرح وہ انسانی صورتحال جس میں وحی نازل ہوئی، دو جہتیں رکھتی ہے..... فطرتِ وحی کے اعتبار سے بسیط ہے اور لامحدود، اور ظرفِ وحی کے اعتبار سے محدود اور مرکب..... چنانچہ اس کی دوسری جہت سے کسی مذہب کی تاریخی اور جغرافیائی حدود متعین ہوتی ہیں۔ اگر دوسرا عنصر شامل نہ ہوتا تو پہلی ہی وحی تمام انسانوں کے لئے قیامت تک کے لئے کافی ہوتی..... اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر اس صورتحال میں تو ہر وحی کے ساتھ کم و بیش یکساں نوعیت کی تحدیدات لازم آتی ہیں اور اس کے نتیجے میں کسی بھی وحی کے ساتھ آفاقیت کا دعویٰ وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا جواب تصورِ خاتمیت ہے..... خاتمیت کا تصور چونکہ تمام امکانات و ظہوراتِ ماسبق کو محیط ہے، اس لئے اسے گویا ایک مطلق حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ ایک اصولی بیان ہے، اس کی تفصیل اور اس کے شواہد انشاء اللہ اپنی جگہ پر بیان ہوں گے۔

اس ساری بحث سے وہ بنیادی نقشہ واضح ہو گیا جو دورِ وحی کی تاریخی حرکت کو دورِ مابعدِ وحی کی تاریخی حرکت سے الگ کرتا ہے۔ اب سوال صرف یہ ہے کہ کیا دورِ مابعدِ وحی کی تاریخ کی کوئی

عمودی جہت ہے یا نہیں..... تو اس کا جواب یہ ہے کہ پورے دورِ مابعدِ وحی کی عمودی جہت پورا دورِ وحی ہے اور اسی لئے اسلام نے اجمالاً تمام انبیائے ماسبق پر ایمان ضروری قرار دیا ہے۔ اس اعتبار سے تاریخِ مذاہب میں اسلام کی حیثیت تالیفِ عظیم (The Great Synthesis) کی ہے اور اس کی دو بنیادی جہتیں ہیں..... ذاتِ الٰہیہ کا تصورِ مطلق..... اور عالمِ ظہور میں توازنِ کامل کا حصول..... فرتھجوف شوآن نے ان دونوں پہلوؤں کی اہمیت کو اس طرح بیان کیا ہے:

"مسلمانوں کے لئے زمان ایک غیر متحرک مرکز کے گرد مسلسل حرکت ہے۔ اگر "خدا چاہے تو" اسے لوٹایا بھی جاسکتا ہے۔ تاریخ صرف اس حد تک دلچسپی کا سبب ہے جس حد تک وہ مبدا کی خبر دیتی ہے یا دوسری طرف اس حد تک کہ جس حد تک اس کا سفر یوم الآخر کی طرف ہے۔ کیونکہ خدا ہی اوّل و آخر ہے۔

اسلام کا مقصود تصورِ ذاتِ مطلق کو توازن کی صفت کے ساتھ ہم آہنگ کرنا ہے۔ تصورِ ذاتِ مطلق اس توازن کو متعین کرتا ہے اور توازن کا حصول تصورِ ذاتِ مطلق کے پیشِ نظر ہوتا ہے۔ توازن میں وہ سب کچھ شامل ہے جو ہم ہیں، یعنی انسان اپنی اجتماعی اور انفرادی جہت سے"۔[1]

یہی دو پہلو انسان کے تصورِ خلافت کو بھی متعین کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ وحی جو ایک کثیر العناصر ظرفِ تاریخ میں اترتی ہے اور ایک تالیفِ عظیم کا سبب بنتی ہے، وہ اپنی بنیاد ایک طرف وحدتِ ذاتِ مطلق پر اور دوسری طرف وحدتِ نوعِ انسانی پر رکھتی ہے اور اس سے جو انسانی نفسیاتی اور ذہنی ٹائپ پیدا ہوتا ہے، وہ امکانات کے ایک ایسے دائرے پر محیط ہے جس میں مختلف ادیان کے امکانات اجمالاً شامل ہیں اور پوری انسانی صورتِ حال عموماً اس کے دائرۂ کار میں آتی ہے۔ اس کا ثبوت خود اسلام کی تاریخ ہے۔ قرآن تو اپنی جگہ معجزہ ہے ہی، اسلام کی تاریخ بھی اس اعتبار سے معجزہ ہے کہ اس کا پھیلاؤ بجلی کی طرح ہوا اور پھر یہ تاریخِ تہذیب کے اعتبار سے

---

[1] F. Schuon! Form & Substance in Religion

چٹان کی طرح قائم ہو گئی۔ وونوں عناصر انسانی تاریخ میں کہیں اور یکجا دکھائی نہیں دیتے۔

وحدتِ اصول اور کثرتِ مظاہر کا جو مسلسل توازن اسلامی تاریخ و تہذیب میں ہمیں دکھائی دیتا ہے، اور جس سے اس کی یکتا آفاقیت پھوٹتی ہے جو نسلی نفسیات اور تاریخی شخصیت اقوام کے مختلف پہلوؤں کو سمیٹنے کے باوجود اس سے آزاد اور منزہ رہتی ہے، اس کے اس عنصر کا ادراک اپنے طور پر شپنگلر نے بھی کیا ہے۔ اس کی نگاہ میں اسلام کے پھیلاؤ کی مظہریات ایک خاص دلچسپی کا سبب ہیں۔ اس خاص طریقۂ وسعت کا سبب کون سے عناصر تھے، ان کی طرف اوپر اشارہ کیا جاچکا۔ دائرۂ اسلام کی وسعت کی مظہریات کے بارے میں شپنگلر لکھتا ہے:

"اس کا پھیلاؤ (جیسا کہ آج تک سمجھا جاتا ہے) جزیرہ نمائے عرب سے باہر کی طرف "قوموں کی ہجرت" سے وقوع پذیر نہیں ہوا...... بلکہ پُرجوش ماننے والوں کے وُرود سے ہُوا جو ایک سیلاب کے دھارے کی طرح عیسائیوں، یہودیوں اور مزدکیوں کو اپنے ساتھ لایا اور انہیں پہلی صف میں کٹر مسلمان بنا کر کھڑا کر گیا۔ سینٹ آگسٹین کے مولد سے تعلق رکھنے والے بربروں نے ہسپانیہ فتح کیا اور عراق سے آنے والے اہلِ فارس دریائے آمو تک گئے۔ روزِ گزشتہ کے دشمن آئندہ کے بہترین ہم کار قرار پائے۔ وہ عرب جنہوں نے ۷۱ء میں قسطنطنیہ پر پہلا حملہ کیا، پیدائشی طور پر عیسائی تھے[1]......"

شپنگلر اس صورتِ حال میں پوشیدہ پیغام کی اس معنویت پر غور نہیں کرتا جو انسان کی آفاقی روح سے ہم آہنگ ہے، لیکن بہرحال اس کے مظہر کا ادراک کرتا ہے۔ اس صورتِ حال کا ادراک ٹی بی ارونگ کو بھی ہے:

"اسلام کا ایک بہت عظیم پہلو وہ آفاقی اپیل ہے جو صدیوں کے دائرے میں پوری دنیا کی مختلف النوع اقوام کے لئے ظاہر ہوئی ہے۔ اس مذہب کے باطن میں کوئی ایسا عنصر ہے جس کو ہم وضاحت سے مشخص نہیں کر سکتے لیکن جس نے اسے عرب دنیا سے باہر قابلِ قبول بنایا ہے"[2]

---

1. Spengler, Decline of the west.

2. T.B. Irving: Islam Resurgent.

اس عنصر کی جزیں پیغام کی بسیط نوعیت اور مختلف العناصر انسانی صورتِ حال کی نفسیاتی اور روحانی کفایت (Adequation) میں ہیں' اور یہ اپنی جگہ خود مطالعے کا ایک اہم موضوع ہے۔ اس کا اندازہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک نزولِ قرآن کے زمانے میں جزیرہ نمائے عرب میں پیدا ہونے والی تالیفِ عظیم اور اس کے اندر مضمر جہانِ امکانات کا بھرپور جائزہ نہ لیا جائے' اور یہ جائزہ وحی کی فطرت سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ سیاست' معاشرت' آرٹ' تمدن اور دیگر تمام شعبوں میں درجہ بدرجہ جو نتائج پیدا ہوئے' وہ صرف اسلامی دنیا تک ہی محدود نہیں رہے بلکہ دوسری تہذیبوں اور مذاہب کو بھی براہِ راست متاثر کرتے رہے ہیں' اور ان عناصر کی کار فرمائی آج بھی جاری ہے۔ یہ عناصر اس انسانی اجتماع کے باطن سے پیدا ہوئے' اور ہو رہے ہیں جسے ہم ملّتِ اسلامیہ کے نام سے جانتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے یہ کسی مجرّد تصوّر کے امکانات کا ظہور نہیں بلکہ ایک کلی اور بسیط حقیقت ہمہ وقت' بہر زمان' نفوسِ انسانیہ کی کثرت کے Prism سے گزرتی ہے اور انسانی سانچوں میں نت نئے اظہار پاتی ہے۔ اظہار کا یہی تسلسل اس کی مختلف جہتیں' زمانی اور مکانی کثرت میں اس کی ایک منزّہ وحدت اور مختلف شعبہ ہائے علم و عمل میں اس کی باہم در آویزاں لکیریں وہ نقشہ ترتیب دیتی ہیں جس سے ہم ملّتِ اسلامیہ کی ذہنی اور نفسیاتی ساخت کو ایک منجمد اور متحجر شکل کے بجائے ایک جاری اور مسلسل "بیان" کی شکل میں دیکھ سکتے ہیں' اور اس کے حرکی وجود کے ادراک ہی سے اس کے عالمِ امکانات کا اندازہ قائم کر سکتے ہیں۔

تاریخِ اسلامی
کے مطالعے کا
مغربی منہاج

ایک تنقیدی نظر

دنیا میں کسی مذہب کا آغاز اس کے مرکزی پیغام کی نوعیت' اس کے گرد جمع ہونے والے انسانی گروہوں کی نفسیاتی اور نسلی ساخت' تہذیبوں کا جنم لینا اور ان کا عروج و زوال مطالعے کے وسیع اور مسلسل موضوعات ہیں ۔ مذہبی فکر اپنے طور پر' اپنے مخصوص روحانی اور دنیوی مقاصد اور اصطلاحوں کے تحت' ان کا مطالعہ کرتی اور انہیں ایک نظام علم کی شکل دیتی ہے۔ اپنے انداز کار کے مطابق مذہبی فکر ان مطالعوں کے لئے پیچیدہ لیکن روحانی اور ذہنی طور پر مؤثر طریقے ترتیب دیتی ہے اور اس میں ہر دائرۂ فکر کے اندر ایک نیا نظام تناسبات ظاہر ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ یہ نظام تناسبات دراصل فطرت انسانی کے اس مخصوص تصوّر یا پہلو سے متعلق ہوتا ہے جو اس خاص مذہب کی بنیاد میں کار فرما ہو۔ کہیں یہ کام حکایات سے لیا جاتا ہے' کہیں تفسیر و تاویل کے وسیع نظام استعمال ہوتے ہیں' کسی مذہبی دائرے میں فلسفے اور مابعد الطبیعیاتی بیان کی براہِ راست شکل کو ترجیح دی جاتی ہے اور کہیں کوئی اور میڈیم اختیار کیا جاتا ہے۔ بنیادی طور پر یہ 'بیان' ہے جو ماورائے فطرت اسباب اور انسانی فطرت کے سانچوں سے مل کر کائنات' انسان اور خدا کے رشتے کا ایک نقشہ پیش کرتا ہے۔ مذاہب کی تمام تہہ داریاں' انسانی تقدیر کی نیرنگیاں اور فطرت انسانی کے لامحدود امکانات' سب کے سب کسی نہ کسی درجے میں اس نقشے میں ظاہر ہوتے ہیں..... لیکن انسانی ذہن کا عمومی سفر فطری وقت سے تاریخی وقت کی طرف ہے' لہٰذا جیسے جیسے وقت گزرتا جاتا ہے' یہ داعیہ شدید تر ہوتا جاتا ہے کہ یہ تمام معانی منضبط علوم کی شکل میں اور خصوصاً تاریخ کے نظام اسباب و علل کے سیاق و سباق میں ظاہر ہو سکیں۔

فی الجملہ یہ داعیہ کسی اعتبار سے ناپسندیدہ بھی نہیں ہے لیکن اس وقت تک جب تک کہ مذہب کی صحیح فطرت اور اس کے مافیہ وماسوا کا درست ادراک باقی رہے اور درجات وجود اور ان سے وابستہ اظہاری سانچوں کا تناسب برقرار رہے۔

اسی تناسب کے بگڑنے کا نتیجہ پچھلی کچھ صدیوں میں مذہب کے وہ مطالعے ہیں جو خالصتاً مادی نقطۂ نظر سے کئے گئے ہیں اور اب ایک پورے شعبۂ علم کی حیثیت اختیار کر کے ساجیات مذہب کہلاتے ہیں۔ اس عنوان کے تحت مذہبی مظاہر سے متعلق بہت مواد جمع کیا گیا' ان کی ایک خاص ترتیب وضع کی گئی اور ان سے نتائج کا استخراج کیا گیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود مذہبی' اور بہت سے غیر مذہبی حلقوں میں بھی ان مطالعوں کو ناقص سمجھا جاتا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ساجیات مذہب کے تحت جو مطالعے کئے جاتے ہیں' وہ مذہبی مظاہر کے ورائے فطری سرچشموں کا رد کرتے ہوئے' مذہبی مظاہر' واردات' تہذیب اور اصول حرکت کو تاریخ' نفسیات یا ساجیات کی اصطلاحوں میں منحصر کرتے ہیں۔ یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ طریق کار فلسفے میں تنقیدی منہاج سے اور علوم میں حسیاتی منہاج کے اطلاق سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ دونوں مطالعے کے جائز منہاج ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں اصولی بات یہ ہے کہ کسی منہاج کے درست یا نادرست ہونے کا دارومدار اس امر پر ہے کہ اس کے اصول موضوع مطالعہ سے کس نوع کی مطابقت رکھتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ تنقیدی اور حسیاتی منہاج کو علوم کی دنیا میں انیسویں صدی میں جو مطلق بالادستی حاصل تھی' وہ ختم ہو چکی ہے اور خود اس پر اتنے اعتراضات کا ورود ہو چکا ہے کہ مذہب تو مذہب' خالص انسانی اور مادی نوعیت کے مظاہر پر بھی اس کا اطلاق مشکوک ہے۔ اس منہاج پر اور اس سے جنم لینے والے تصور اسباب و علل پر بہت اہم تنقید میشل فوکو کی کتابوں خصوصاً

The Order of Things
The Archeology of Knowledge

میں دکھائی دیتی ہے۔ اگرچہ یہ تازہ کتابیں ہیں لیکن اعتراضات کا ظہور بہت پہلے سے شروع ہو چکا تھا۔ کارل مین ہائم اسی طریقۂ کار کا ذکر کرتے ہوئے ٹرائمش کے حوالے سے لکھتا ہے:

"مبصر کے تناظر کی تاریخی حیثیت سے پیدا ہونے والے معیار کے اطلاق کے علاوہ ' ماضی کے کسی خاص عہد کو اس کے اپنے معیاروں اور اقدار کے ذریعے بھی بیان کیا جاسکتا ہے اور اس کی حیثیت متعین کی جاسکتی ہے۔ علم تاریخی کی یہ شکل بھی درست ہے۔ مؤرخ ' ماضی کے زمانوں کو ان زمانوں کے اپنے مراکز کے ذریعے بھی پہچان سکتے ہیں۔" ؎

ماضی کے زمانوں میں یہ مراکز کیا ہیں ' ظاہر ہے کہ تصورات کا وہ نظام جو اس خاص عہد یا طرز احساس کے ساتھ ایک خصوصیت رکھتا ہے ' اور اگر وہ کسی دوسرے عہد کے تصورات سے مطابقت نہیں رکھتا تو اس سے اس خاص تصور کی علمی اہمیت کو ضعف نہیں پہنچتا بلکہ اس خاص عہد کے باطن تک پہنچنے کی کلید وہی تصور رہتا ہے۔ تجربی اور تنقیدی منہاج پہلے تصورات اور واقعات کو اپنے قائم کردہ معیاروں کے مطابق ایک ترتیب اور معنی دیتا ہے اور پھر ان سے ایک نقشہ مرتب کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ طریقۂ کار مابعد الطبیعیات اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مظاہر کے ضمن میں بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ اس طریقۂ کار کا جواز خود اس منہاج کے اپنے ارتقائی تاریخ میں موجود ہے جس کی طرف شلر (Scheler) نے اشارہ کیا ہے...... اور اسے نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ یورپ میں تجربی اور تنقیدی منہاج کا ارتقا مذہب اور خصوصاً چرچ کے خلاف ہوا ہے۔

' لیکن شلر کا یہ کہنا ہے کہ اس طریقۂ فکر کو پروان چڑھانے میں بنیادی کردار خود چرچ کا ہے۔' اس کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے وہ کہتا ہے:

"چرچ نے اصل میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ کی حمایت کی کیونکہ آزاد مابعد الطبیعیاتی ذہن اوعائیت پرست مذہب اور مادیت پرست سائنس ' دونوں کے لئے دشمن کا درجہ رکھتا تھا۔ چرچ کو آزاد مابعد الطبیعیاتی ذہن کے خلاف جنگ میں ایک حلیف کی ضرورت تھی ' اور چرچ کے پاس قوت تھی ' سو اس نے ایک ایسی صورت حال پیدا کر دی کہ

Karl Mannheim _
Essays on the Sociology of Knowledge

یورپ میں اس کی قوت کے بالمقابل مابعد الطبیعیاتی علم جیسی کوئی شاخ پروان نہ چڑھ سکے۔ بہرحال یورپ پوری دنیا نہیں ہے..... ایشیائی تہذیبوں میں ادعائیت پرست مذہب اور مادیت پرست سائنس کے بجائے مابعد الطبیعیات اصل قوت ہے"۔

شلر آگے چل کر لکھتا ہے:

"یہ جنونی یقین کہ پوری نوع انسانی کے ارتقائے علمی کا فیصلہ چھوٹی سی جدید مغربی تہذیبی قوس کی اصطلاحوں میں کیا جائے گا' بالآخر مسترد ہو گا۔ آخر کار یہ بصیرت سماجیات علم کے ذریعے ظاہر ہو گی کہ یورپ اور ایشیا نے انسانیت کے سفر علم کو بالکل مختلف نقطہ ہائے نظر سے دیکھا ہے۔ یورپ کی سمت سفر مادے سے روح کی طرف ہے' اور ایشیا کی سمت روح سے مادے کی طرف"[۱]۔

تاریخ' علوم اور مذہبیات کے مطالعوں میں اس منہاج کو اور بقول شلر' اس "جنونی یقین' کو بالآخر مسترد کر دیا گیا۔ اس منہاج سے پیدا ہونے والے نتائج اور خود اس منہاج مطالعہ کا تجزیہ اپنی جگہ آگے آئے گا۔

فی الوقت مندرجہ بالا مختصر معروضات کی ضرورت اس لئے پیدا ہوئی کہ اسلام اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ملت اسلامیہ کے سلسلے میں ہمیں دو طرح کے مواد دستیاب ہیں۔ ایک تو وہ جو خود مذہبی اور ملت اسلامیہ کے ثقافتی اور علمی حلقوں سے ہم تک پہنچتا ہے، اس کا اپنا ایک مزاج' نظام اور ترتیب ہے۔ لیکن عہد جدید میں اس 'بیان' کو ایک خاص شکل دی گئی ہے اور اس سے نتائج کا استخراج کیا گیا ہے۔ آج جو مواد مغرب یا مشرق کے مؤرخین اور علما کے ہاں سے دستیاب ہوتا ہے' وہ زیادہ تر مطالعے کے انہی اصولوں کا تابع نظر آتا ہے جن کا سرسری ذکر اوپر کیا گیا اس مطالعے کے نتائج یہ ہوئے کہ اسلام کے تاریخی اصول حرکت میں چند بنیادی تبدیلیاں آئیں اور پورے اسلامی 'بیان' یعنی لٹریچر کے ذخیرے میں کوئی لفظی تغیر تو نہ ہوا لیکن معنویت بدل گئی۔ معنویت کی اس تبدیلی سے اگر کوئی انفرادی فساد نیت نہ بھی وابستہ ہو تو طریقہ

---

[۱] Scheler مکرر Sociology of Knowledge, Intro

کار کی تحدیدات اور نسلی نفسیات کے تقاضوں نے مل کر ایک ایسی فضا پیدا کی جو مذہب کے مطالعے کے لئے علی العموم اور اسلام کے مطالعے کے لئے بالخصوص ناساز گار تھی۔ اس مطالعاتی منہاج کے ایک اہم پہلو، اس سے وابستہ ذہنیت اور سیاسی مفاداتی نظام کا سیر حاصل جائزہ ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب Orientalism میں لیا ہے اسلام کے بارے میں یہی علمی نقطۂ نظر آگے چل کر مغربی دنیا کے ذرائع ابلاغ میں منعکس ہوا اور اس سے عہد جدید میں اسلام اور ملت اسلامیہ کی ایک خاص شبیہ ابھری۔ اس کا جائزہ بھی ایڈورڈ سعید ہی نے اپنی ایک اور کتاب Covering Islam میں شرح و بسط کے ساتھ لیا ہے۔

گزشتہ دو صدیوں میں مغرب کی علمی فضا، شعوری یا لاشعوری طور پر، مذہب اور اس سے متعلق عناصر کی طرف یا تو عناد کا جذبہ رکھتی ہے یا اپنے انداز نظر کی تحدیدات کی وجہ سے مذہب کے اہم اور اعلیٰ پہلوؤں کو سمجھنے کی صلاحیت سے عاری ہے (یہ رجحان خصوصاً سامی مذاہب کے متعلق بہت نمایاں ہے) یا کم از کم مذہب سے متعلق عناصر کو زندگی کی تشکیل و ترتیب میں مؤثر نہیں جانتی۔ چنانچہ ایک یا دوسرے پہلو سے جو مطالعات عہد جدید میں ہوئے ہیں، اور بلاشبہ کثرت سے ہوئے ہیں، ان میں ایک مشترک نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ بنیادی طور پر مطالعات ماضی ہیں۔ دنیا کے بعض مذاہب کو اس کا بظاہر کوئی بڑا نقصان نہیں ہوا، اس لئے کہ وہ گزرے ہوئے زمانوں کی یادگار بننے یا کم از کم ایک ثقافت کی حیثیت اختیار کرنے پر راضی ہو گئے ہیں۔ لیکن اسلام کے مطالعوں میں اس طریقہ کار کے نقصانات کھل کر سامنے آئے ہیں، اس لئے کہ اسلام کے تہذیبی اور تاریخی 'بیان' کے برعکس اس کا مطالعہ ایک "میوزیم کلچر" کے طور پر کرنے کی کوشش کی گئی۔ مطالعۂ اسلام کے شعبے کو عالمی روحانی مکالمے کے منظرنامے کو اور خود علم کو اس کے کیا نقصانات پہنچے، یہ سب الگ بحثیں ہیں۔ لیکن ایک چیز جو روزانہ اخباروں کی سطح تک بھی ظاہر ہوئی بہت دلچسپ ہے۔

مغرب میں اسلامی دنیا کے بارے میں پالیسی سازی کا بنیادی انحصار اسی علمی نقطۂ نظر پر رہا جس کا ذکر کیا گیا؛ چنانچہ بیسویں صدی کے نصف آخر میں جب اسلامی دنیا میں تغیر کی ایک نئی لہر سامنے آئی تو اس کے عناصر ترکیبی کو نہ سمجھ سکنے کی وجہ سے مغربی پالیسی ساز اداروں نے ہر قدم

پر ٹھوکر کھائی اور مسلم تاریخ کی حرکت کا غلط اندازہ لگایا جا رہا ہے تیل پر پابندی کا معاملہ ہو' مصر کا اسرائیل پر حملہ ہو' انقلاب ایران ہو یا اس کے بعد کے واقعات' اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر علی العموم مطالعۂ مذاہب کے ایک نئے منہاج کی ضرورت نہ بھی ہو تو اسلامی دنیا میں اپنے مذہبی اور تہذیبی 'بیان' یعنی دوسرے لفظوں میں خود اپنی شخصیت کو سمجھنے' اس کے امکانات نمو کو پہچاننے اور اپنی تاریخ کی اصل حرکت سے اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنے کے لئے' دوسری طرف اسلام کے تاریخی اصول حرکت اور بین الاقوامی نظام تعلقات میں اس کی ایک خاص معنویت کو سمجھنے کے لئے ایک مؤثر اور معقول مطالعاتی منہاج کی ضرورت اپنی جگہ موجود ہے۔ یہ منہاج اس وقت تک درست اور مؤثر نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی بنیاد خود اسلام کی اپنی روح سے ہم آہنگ نہ ہو اور خود اس کے مزاج سے جنم نہ لے' اور جب تک اس کے تاریخی وجود کے مختلف مرحلوں کو ایک وحدت میں پرو کر اور مستقبل کے منظر نامے پر اسے منعکس کر کے دیکھنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔

اگر یہ مطالعاتی منہاج اپنے موضوع کی وسعت اور گہرائی کے ساتھ معقول تعلق تناسب نہ رکھتا ہو تو موجود صورت حال میں شاید اس کا عدم اور وجود' برابر ہو...... یوں زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح علم میں تزئین کی اپنی ایک اہمیت تو ہے۔

تاریخِ اسلام

وحدت اور کثرت کے اُصُول

مختلف رنگوں، نسلوں، زبانوں اور ان سب سے پیدا ہونے والے نفسیاتی درجات کے منظروں میں پھیلتا ہوا وقت عالمِ انسانیت کے پہلوؤں، اس کے پوشیدہ گوشوں اور اس کی چھپی ہوئی صلاحیتوں کو دینیات، سیاست، معاشرتی تعلقات، آرٹ اور ادب کی مختلف جہتوں میں غیب سے شہود کی طرف لاتا ہے اور فطرتِ انسانی کے امکان کو فعل میں تبدیل کرتا ہے۔ اسی عظیم منظرنامے کو مختلف شعبوں اور درجوں میں تقسیم کر کے، اسے محفوظ کرنے اور اس کا مطالعہ کرنے کا نام تاریخ ہے۔ اگر انسان موجود نہ ہو تو زمان ایک مجرّد بہاؤ، اور کائنات عظیم الشّان پتھروں کا ایک بے معنی وجود ہے...... زمان و مکان کے اس پردے پر جہاں ظہور کا یہ سارا عمل واقع ہوتا ہے، معنی انسانی وجود ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہر انفس اپنے آفاق کے لئے معنی کا سرچشمہ ہے۔

انسان کائنات کے لئے اور الوہیت انسان کے لئے...... مکان کی وسعتوں میں پھیلتی اور زمان کے تسلسل میں سفر کرتی یہی معنویت تاریخ بھی ہے اور تقدیر بھی...... انفرادی اور اجتماعی، دونوں پہلو اس میں پائے جاتے ہیں۔ اگر واقعات اور مظاہر کے اس لامتناہی سلسلے کے پیچھے ایک بسیط معنویت کار فرما ہو تو پھر یقیناً اس کے چھوٹے سے چھوٹے جز کا بھی اس پورے نظام میں ایک ناقابلِ تبدّل اور حتمی کردار ہوگا اور موج در موج پھیلتی ہوئی اس انسانی تاریخ کے تمام اجزا مل کر ایک منزّہ معنویت کی طرف اشارہ بھی کریں گے اور ہر جزا اپنے دائرے اور اپنی حیثیّت کے مطابق اس معنویت کی شہادت بھی دے گا۔

جیسا کہ اس سے پیشتر عرض کیا جا چکا ہے خالص دنیوی تاریخ کے برعکس 'مذہبی نقطۂ نظر سے' تاریخ ایک دوہری موضوعیت (Double Subjectivity) رکھتی ہے۔ ایک موضوعیت اس کا انسانی منظر ہے اور دوسری موضوعیت "وحی" ہے۔ چنانچہ اسی اعتبار سے اس تاریخ میں معنویت بھی دوہری پائی جاتی ہے...... ایک اجزائے تاریخ کے باہمی رشتوں کے اعتبار سے 'اور دوسری "قدر" کے اعتبار سے جو اصول یا حقیقت کی نمائندگی کرتی ہے۔ قدر اگر قانونِ حقیقت یعنی اپنے درجۂ ظہور میں کائناتی قانون کے مطابق نہ ہو تو وہ انفرادی یا اجتماعی 'رائے' اور 'خیال' ہے...... قدر نہیں۔ چنانچہ تاریخ کے کسی بھی حصے کو جب اس کے مابعد الطبیعیاتی تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے گا تو قدر کا یہی تصور کار فرما ہو گا' بالخصوص اسلام کے تاریخی ڈھانچے پر غور کرتے ہوئے ہمیں قدر کا یہی تصور پیشِ نظر رکھنا ہو گا۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ اسلام کی تاریخ قدرتی طور پر عالمِ انسانیت کے دوسرے تاریخی دھاروں سے الگ ہے' بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صرف اسی تاریخ میں' تاریخ کے اپنے اصولوں کے مطابق' کمال کے نمونے' وحی کی شہادت کے تحت' انسانی وقوعے کی حیثیت میں دکھائی دیتے ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کی تاریخی معنویت سے ایک یہ جہت بھی وابستہ ہے کہ بحیثیتُ نمونۂ کمال' آپؐ کے اوصاف بیانُ نہیں بلکہ عملی تجسیمُ ہیں..... اور اسلامی تاریخ کا کوئی ایک دائرہ' اسے آپ اپنے تصورِ قدر کے مطابق کتنا ہی تنگ کیوں نہ کر لیں' اسی کمال کی تاریخی تجسیم کی حیثیت رکھتا ہے۔

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَـذِيرًا

یہ خصوصیت دنیا میں کسی اور مذہب اور کسی اور دائرہ تاریخ کو حاصل نہیں۔ اس بنیادی مرکز کو تسلیم کرتے ہوئے اب اسلامی تاریخ کے پھیلاؤ پر نظر ڈالئے تو چاہے اس کے کسی پہلو کی تاریخی تجسیم افریقہ میں واقع ہوئی ہو یا انڈونیشیا میں..... باعتبارِ زمان پہلی صدی ہجری کا واقعہ ہو یا پندرہویں صدی کا..... وہ بہر صورت نتیجہ اسی تجسیم کمال سے زمان و مکان میں پھیلنے والی لہروں کا ہے' اور اس اعتبار سے اس کمال کا ایک نہ ایک درجے میں آئینہ دار بھی ہے۔ اس بات کو

ایک مثال کے ذریعے سمجھنے میں سہولت ہوگی۔ ساکن تالاب کی سطح پر اگر ایک پتھر پھینکا جائے تو اس سے کنارے کی طرف پھیلتے ہوئے دائروں کا ایک سلسلہ وجود میں آئے گا۔ ان دائروں میں سے اگر ہم آخری دائرے کا بھی مطالعہ کریں تو اس میں بھی اسی اولین تحرک کا پیٹرن کسی نہ کسی درجے میں دکھائی دے گا..... اور نتیجے کے طور پر وہ اپنے سببِ اول کی آئینہ داری کرتا ہے۔ اصولی طور پر اسلامی تاریخ کے پورے منظر کو ذاتِ رسالت' اور عہدِ رسالت سے محیط اور مرکز کی نسبت حاصل ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اس صورت میں ان مظاہرِ زوال کی کیا توجیہ کی جائے گی جو دنیا کے دیگر تاریخی دائروں کی طرح خود اسلام کی تاریخ کا بھی حصہ ہیں۔ اس پہلو کو سمجھنے کے لئے ہمیں اسلام کے تصورِ زمان پر غور کرنا پڑے گا۔

عہدِ رسالت اصولی طور پر زمانے کی چوٹی کی حیثیت رکھتا ہے اور اس نقطے سے آگے زمانہ اور اس میں نمو پانے والے مظاہر ایک دوہری حیثیت اختیار کر جاتے ہیں، یعنی ایک اعتبار سے تو وہ اسی مرکزی نقطہ سے وابستہ ہیں اور اس لحاظ سے اس کے آئینہ دار...... لیکن حرکتِ زمان کے لحاظ سے وہ زوال کا شکار ہیں؛ چنانچہ اپنی کلی ہیئت میں وہ وحیِ اسلام کے امکانات کو اجمال سے تفصیل میں منتقل کرنے کا عمل ہیں۔ لیکن چونکہ یہ عمل مجردِ طور پر نہیں ہوتا بلکہ نفوسِ انسانی کے Prism سے گزر کر اپنی صورتیں اختیار کرتا ہے' اس لئے ہر زمانے میں نفوسِ انسانی کی مجموعی کیفیت اس کے ظہور پر اور اس کے اوضاع کی تشکیل پر اثر انداز ہوتی ہے۔ چونکہ عہدِ رسالت' کے بعد نفوسِ انسانیہ کی مجموعی کیفیت ایک دھندلاہٹ اور زوال کا شکار ہوتی چلی گئی ہے، اسی اعتبار سے انسان کے ارضی عنصر کا جسے ہم اپنی سہولت کے لئے (Human Margin) کہہ سکتے ہیں' ظہور اس میں بڑھتا چلا گیا ہے۔

اس ساری بحث سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ تاریخ اسلام میں کمال و زوال کی یہ دوہری معنویت متوازی خطوط پر میکانکی انداز میں' سفر کرتی چلی جارہی ہے بلکہ ان دونوں خطوط کے درمیان ایک حرکی واسطہ اسلامی تاریخ و تہذیب کے ایک بنیادی ادارے یعنی "کارِ تجدید" کے ذریعے موجود ہے۔ عموماً ہماری تاریخ میں کارِ تجدید کو اصولی طور پر خالص دینی فکر کے ساتھ مخصوص رکھا گیا ہے..... اور نمایاں تر ہے بھی یہی' لیکن فی الاصل یہ کارِ تجدید تمام شعبوں میں

جاری رہا ہے اور اس سے اسلامی تاریخ کی یکتا ارتقائی...... رجعی (Progressive-Regressive) حرکت وجود میں آئی ہے۔

اسلامی تاریخ کے مزاج' اس کے نظام اور اس کے اصول حرکت کو سمجھنے کے لئے ہمیں ایک بنیادی سوال طے کرنا پڑے گا۔ دوسرے مذاہب اور نظریات کی تاریخ کے علی الرغم اسلامی تاریخ کی روح کیا ہے اور وہ تاریخ کے عمل میں کن مظاہر کے ذریعے اپنے خارجی وجود کا اثبات کرتی ہے۔ جس طرح ہندومت کی پوری کائنات کی روح اس کا ایک سوال ہے۔ آتما اور مایا کے تعلق کی نوعیت کیا ہے' اسی سے اس کی پوری فضا اور اس فضا میں اشیاء اور واقعات کی معنویت کا تعین ہوتا ہے۔ جس طرح عیسوی کائنات کی روح اسرار مسیح کا نظریہ ہے اور پوری عیسوی کائنات کا مزاج اسی ایک عنصر سے متعین ہوتا ہے' اسی طرح ضروری ہے کہ اسلامی تاریخ کے باطن میں' ایک مرکزے کے طور پر' ایک بنیادی تصور ہو اور اس کے لازمی نتائج کے طور پر جوہری تصورات کا ایک نظام ہو۔ تب اسلامی تاریخ ایک مقصدی حرکت کے نظام کا جواز فراہم کر سکے گی۔ مذہبی کائنات میں بنیادی محرکات کا یہ نظام سمجھا جاتا ہے اور اس پر توجہ مرکوز نہ کرنے سے پوری تاریخ واقعات کے ایک منتشر مجموعے کے طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ اس طرح کی غلطیاں عہد جدید میں تاریخ و تہذیب کے علوم میں اکابر کا درجہ رکھنے والوں سے بھی صادر ہوئی ہیں' اور ان کے مطالعے سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ تاریخ کی داخلی وحدت کو سمجھنے کے لئے ان تصورات کا فہم کتنا ضروری ہے۔ تاریخ اسلام کی اس طرح کی موضوعی اور معاندانہ تعبیر کے واقعات یوں تو بہت کثرت سے موجود ہیں جہاں مذہبی مبلغین نے نہیں بلکہ معروضی انداز نظر کا دعویٰ رکھنے والوں نے اسلامی تاریخ کی طرف یہ رویہ اختیار کیا ہے۔ یہاں اس سلسلے کا

صرف ایک واقعہ مثال کے طور پر اس پورے رویّے کی تشریح کے لئے کفایت کرے گا۔ ۱۹۵۳ء میں ۲۱ سے ۲۵ ستمبر تک بلجیم میں یورپ اور امریکہ کی بڑی یونیورسٹیوں کے باہمی تعاون سے ماہر مؤرخین کا ایک سیمینار منعقد ہوا۔ اس کا موضوع "اسلامی تہذیب میں وحدت اور کثرت" تھا۔ اسی سیمینار کے ایک اجلاس کی کاروائی بیان کرتے ہوئے ژاک کلیمن لکھتا ہے:۔

"منورسکی نے گرونے بام کو اس امر پر ملامت کی کہ وہ مذہب کو انسانی اعمال میں ضرورت سے زیادہ اہمیت دے رہے ہیں اور اسلام کی مذہبی تعبیر اسی طرح متعین کر رہے ہیں جیسی کہ بوسونے تاریخ یورپ کی عیسائیت کے تناظر میں، متعین کی ہے۔ منورسکی کے خیال میں اگر بظاہر ایسا دکھائی بھی دے تو امر واقعی یہ نہیں ہے کہ مذہبی ایقان افراد و اقوام کا محرک عمل ہو۔ یہ انکی زندگیوں میں تشکیلی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اکثر یہ حکومتوں، طبقوں اور فرقوں کے ہاتھ میں ایک آلۂ کار ہوتا ہے۔ اسلام ایک آئینہ ہے جس میں یہ مفادات اپنی شکل دیکھتے اور اپنی جواز جوئی کرتے ہیں......... بہرحال یہ ایک دینی آئینہ ہی ہے۔" گرونے بام نے جواب دیا "اور یہی ایک آئینہ ہے جس کے حوالے سے مسلمان اپنی صورت حال کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں"۔ اس پر ایک درمیانی راہ سپولر اور برونشوگ نے طے کی، یعنی یہ کہ مذہبی تصور کبھی آئینہ ہوتا ہے اور کبھی محرکِ عمل۔"

مغربی دنیا میں اسلام پر سیمیناروں کی عمومی فضا یہی ہوتی ہے اور اسی طرح عموماً "درمیانی راہیں" تلاش کی جاتی ہیں۔ اس طرز خیال کی موجودگی، اسلامی تاریخ کے مزاج، اس کے اصول حرکت کی فکری تعبیر اور اس کی مربوط تشریح کی ضرورت کو اور زیادہ ضروری قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے اور جگہ عرض کیا گیا ہے کہ مذہبی تاریخ کی مربوط تشریح مادی اصطلاحوں میں نہیں کی جا سکتی، اس لئے ضروری ہے کہ اسلامی تاریخ کو اس کی اپنی لفظیات اور اس کے اپنے مسلمات کی روشنی میں دیکھا جائے اور انسانی واقعات کے اندر پوشیدہ معنویت کو ان تمام فطری اور ماورائے فطرت اصولوں کی بنیاد پر سمجھا جائے جن کا تقاضہ مذہب کے نظام عقائد کی بنیادی منطق کرتی ہے۔ اس کے لئے ہمیں اسلام کا وہ ما بہ الامتیاز وصف طے کرنا ہو گا جو اس کے نظام عقائد، اس کے طریق

فکر اور اس کی سماجی تنظیم کا جوہری اصول ہو۔ یہ وصف ظاہر ہے کہ تصور خاتمیت رسالت ہے۔ اس کتاب کے مختلف مندرجات میں جگہ جگہ اسکی طرف اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ اس تصور کو سمجھے بغیر تاریخ عالم میں اسلامی تاریخ کے کردار' اسکے داخلی ربط اور اس کی زمانی منطق کو نہیں سمجھا جا سکتا۔

تصورِ خاتمیت کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے علامہ اقبال نے اسلامی تاریخ میں منطق استقرائی کی نمایاں حیثیت کو اسی کے مضمرات میں سے قرار دیا ہے۔ یہ تہذیبِ عالم میں انسانی ذہنی رویے کی تبدیلی کی ایک بہت خوبصورت تعبیر ہے۔ ازبس کہ اسلامی تاریخ اور نظام عقائد کا یہ بنیادی تصور ہے۔ اس لئے اس سے تاریخ عالم اور فطرت انسانی کی بہت سی معنویتیں وابستہ ہیں۔ خاتمیت کا تصور حصول کمال کا تصور ہے۔ فطرت انسانی میں اس کمال کے کیا معنی ہیں۔ مذہبی بیان میں یہی احسن تقویم کا راز ہے۔ ہبوطِ آدمؑ سے کچھ نتائج خارجی کائنات میں پیدا ہوئے جن میں سے تاریخ انسانی کا زمانی سفر خود سب سے بڑا نتیجہ ہے۔ کچھ نتائج فطرت انسانی کے اندر ظاہر ہوئے۔ یہ نتائج کیا تھے' ہم نے اس کتاب میں اشارہ کیا ہے کہ اسلامی کا بنیادی وصف حصول توازن ہے۔ یہ وہی توازن ہے جو جنت میں فطرت آدم کو حاصل تھا۔ ہبوط آدم کے نتیجے میں یہی توازن برہم ہو گیا اور مختلف قوائے انسانی جو وحدتِ الٰہیہ کی طرف ایک ارتکاز کی صورت میں تھے' وہ اس مرکز سے ٹوٹ کر باہم دگر متصادم ہو گئے۔ گویا فطرت انسانی کے اندر ایک سول وار کی سی کیفیت پیدا ہو گئی۔ یہی چیز تاریخ کے دائرے میں متصادم قوتوں کا ایک پورا رزمیہ ترتیب دیتی ہے۔ مختلف رسالتیں اپنے اپنے دائرے میں اس توازن کو از سر نو دریافت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ تاریخ میں قوتوں کا باہمی تصادم جب ایک خاص مرحلے پر پہنچتا ہے تو ایک عالمگیر توازن کے حصول کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس اعتبار سے خاتمیت کا تصور صرف مسلمانوں کے نظام عقائد کا ایک بنیادی عنصر نہیں بلکہ فطرت تاریخ کا تقاضہ ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی جب اسلام کے بین الاقوامی کردار کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ بین الاقوامی فضا کو باہمی بغض و عناد سے پاک کر کے انسانیت کو جنگ در جنگ کی لامتناہی منطق سے نجات دلائے تو اس کی تعبیر بھی یہی ہے کہ باہم متصادم ایجابی قوتوں کے درمیان توازن کو دریافت کیا جائے۔

فطرت انسانی کی داخلی یا خارجی ' یعنی تاریخی کائنات میں اسی انتشار کو تنظیم و توازن میں بدلنا خاتمیت کے کمال کا تقاضہ ہے کیونکہ یہ کمال کی تخلیق نہیں بلکہ اس کی بازیافت ہے۔ انسانیت کے ظاہر و باطن میں اس انتشار کو توازن میں بدلنا فطرتِ انسانی کی کس جہت سے تعلق رکھتا ہے ' انسانی فطرت کا یہ بنیادی تقاضہ ایک منصب کے تصور کو جنم دیتا ہے۔ یہی منصب خلافت ہے جو خاتمیت کے تصور کے تحت عالمگیر طور پر مؤثر ہوتا ہے۔ خاتمیت کا یہ تصور اور خلافت کے اس منصب کی بنیاد ایک اور گہری اور منزہ حقیقت پر ہے جس کے ذریعے وہ تبدیلی وقوع پذیر ہوتی ہے جو ان تصورات کا تقاضہ ہے۔ اسی حقیقت کے حوالے سے ہم اس کائنات کا مطالعہ کر سکتے ہیں جو اسلام نے پیدا کی کیونکہ وہی تصور اس کائنات کی داخلی وحدت کا ضامن اور اس کی علتِ اولی ہے۔ یہ تصور توحید ہے۔

کسی مذہبی روایت سے پھوٹنے والی تاریخ بے جوڑ رسوم اور ان سے پیدا ہونے والی زندگی کا مجموعہ نہیں ہوتی بلکہ ایک زندہ وجود کی حیثیت رکھتی ہے جو معین قوانین کے مطابق پھولتی پھلتی اور نمو پاتی ہے۔ ہم اسے ایک روحانی نامیاتی وجود کہہ سکتے ہیں جس کا خارجی ظہور ایک معاشرتی نظام کے ذریعے ہوتا ہے۔ یہ پورا نظام مختلف درجات میں توحید ہی کے اصول پر مبنی ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں شوآن نے بہت اہم اشارے کیے ہیں:

"اسلام میں ' محض مسلمان ہونے کے ناتے ہر شخص خود اپنا مذہبی رہنما ہے۔ وہ اپنے خاندان کا باپ بھی ہے ' امام بھی ہے اور خلیفہ بھی۔ مؤخر الذکر عنصر میں پورے اسلامی معاشرے کا عکس دیکھا جا سکتا ہے۔ انسان فی نفسہٖ ایک وحدت ہے۔ وہ اپنے خالق کی مثال پر تخلیق کیا گیا ہے. جس کا زمین پر وہ خلیفہ ہے ' اس لئے وہ ایک ان گھڑ آدمی نہیں ہو سکتا۔ خاندان بھی ایک وحدت ہے۔ معاشرے کے اندر معاشرہ ایک ایسا مکمل وجود جس میں (اسکی غیر) کوئی شئے داخل نہیں ہو سکتی۔ یہ (خاندان) بھی مسلمان کی طرح بلکہ ایک لازوال ہم فطرت اور بسیط اور مستحکم اسلامی دنیا کی طرح بیک وقت ذمہ دار بھی ہے اور راضی برضائے الٰہیہ بھی انسان ' خاندان اور معاشرہ توحید کے اس بنیادی تصور کے مطابق ڈھلے ہوئے ہیں جس کی مختلف تشکیلات ہیں۔ یہ سب وحدتیں ہیں ' جس طرح اللہ واحد ہے اور اس کا کلام قرآن

واحد ہے۔"[1]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کسی دین کے مرکزی تصورات اس سے منسلک معاشرے کے ایک ایک جز میں کس طرح منعکس ہوتے ہیں۔

تاریخ اور روایت کی داخلی وحدت کو تسلیم کر لینے کے بعد ایک ایک جز کے الگ الگ مطالعے سے اس پوری کائنات کے بارے میں کوئی واضح اور درست تصور قائم نہیں کیا جا سکتا۔ آثاریات علم کے تصور کے بانی میشل فوکو نے تو کسی بھی تاریخی دائرے پر اس طریقۂ کار کے اطلاق کو ناقص قرار دیا ہے۔ ایک تہذیب اور اس کے مختلف اجزا کو ایک کلی وحدت میں دیکھنے کے انداز کار سے متعلق Foucault لکھتا ہے۔

" (اور) ایک روح کا تصور جو ہمیں ایک عہد میں ' معانی کا ایک گروہ ' علامتی روابط ' مشابہت اور انعکاس کلیاہم دگر تعامل' قائم کرنے میں مدد دے اور جو اجتماعی شعور کی بالادستی کو وحدت اور تشریح کے اصول کے طور پر نمایاں کرے "[2]

یہ طریقۂ کار ہمیں تاریخ اسلام کے ان ابتدائی مصنفین اور مؤرخین کے ہاں دکھائی دیتا ہے جن پر صرف اپنے Discipline کا شعور حد سے زیادہ غالب نہیں اور وہ جب ایک عہد کے بارے میں لکھتے ہیں تو اس کے پورے بیان اور اس کی پوری فضا کو سمیٹتے ہیں۔ انہی معنوں میں ہمیں ایک عہد کے اصل اور اس کے مزاج کی پوری خبر اکثر اوقات تاریخ کے بجائے، ادب سے زیادہ بہتر طور پر ملتی ہے۔

اسلامی تاریخ کے اصولِ محرک کے بارے میں چند بنیادی تصورات طے کر لینے کے بعد ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ وحی کے نتیجے میں پیدا ہونے والے ایک معاشرے سے جو زمانی موجیں پھوٹیں ' وہ تاریخ کے منظر میں کس طرح اور کن معنویتوں کے ساتھ ظاہر ہوئیں۔ اسلام کے سامنے پہلی چیز اپنی انسانی کائنات کی تشکیل تھی؛ چنانچہ ایک صدی سے بھی کم عرصے میں وہ کائنات وجود میں آ گئی جہاں اسلامی تاریخ کے امکانات کو متشکل ہونا تھا۔ ایسا محسوس ہوتا

---

1. F. Schuon: The Transcendent unity of Religions

M. Foucault Archealogy of Knowledge

ہے کہ عہدِ خلافتِ راشدہ میں ان اصولوں کا خاکہ مدوّن ہوا جو خود ذات رسالت مآب صلی علیہ وسلم سے مستفاد تھے۔ یہ اصول امن کے بھی تھے اور جنگ کے بھی' باہمی اختلافات کی انتہاؤں سے بھی تعلق رکھتے تھے' ایک دوسرے کے لئے جان دے دینے سے بھی متعلق تھے' ایک وسیع ہوتے ہوئے معاشرے اور اس کے اندر پیدا ہونے والی کیفیات کا ایک اجمال بھی اس میں تھا، بین الاقوامی تعلقاتِ امن و جنگ سے پیدا ہونے والے نتائج کا اصول ردّ و انجذاب بھی۔ اس وقت تاریخی حرکت کے اعتبار سے ایک عجیب و غریب چیز مشاہدے میں آتی ہے۔ جزیرہ نمائے عرب سے ایک عظیم مرکز گریز قوت باہر کی طرف پھیل رہی ہے اور قبول اسلام کے ذریعے ایران و ہند سے افریقہ تک انسانوں کے گروہ ایک مرکز جو قوت کے زیر اثر مدینہ سے پھیلتی ان لہروں کے زیر اثر آرہے ہیں۔ شپنگلر نے اس امر پر حیرانی کا اظہار کیا ہے کہ کس طرح نو مسلموں کے گروہ اسلامی لشکروں میں صفِ اوّل میں دکھائی دیتے ہیں۔ ان دونوں قوتوں کی کشاکش سے ایک عجیب و غریب حرکی توازن' وجود میں آتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ انہی مخالف حرکات کے تصادم سے وہ عظیم گردابی کیفیت پیدا ہوتی ہے جس نے مختلف النوع عناصر کو ایک تیز گردش کے ذریعے باہم و گر یکجان کر کے ثانوی درجے کے تصورات کا وہ نظام قائم کیا جن میں مختلف نسلی اور نفسیاتی محرکات شامل تھے۔ مختلف گروہوں کا ایک ہی مرکز کے حوالے سے باہم متخالف سفر ایک طرح سے انسانی بھائیوں کی وہ پر شوکت گردش ہے جس سے ایک پورا نظام شمسی اپنی ٹھوس اور متعین شکل اختیار کرتا ہے۔ یہی وہ وقت ہے جب اسلام کا دوسرے بڑے مذاہب مثلاً عیسائیت' یہودیت' زرتشتیت اور مانویت سے ٹکراؤ ہوتا ہے اور اس ٹکراؤ کی چنگاریاں عقلی اور علمی امکانات کے نئے الاؤ روشن کرتی ہیں۔

یہ اسلام کی خارجی کائنات کی تشکیل ہے۔ اس کا مرکز مدینہ' اس اعتبار سے ہے کہ بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی قرآن جن تاریخی نتائج کا وعدہ کرتا ہے' یوم حجۃ الوداع کو وہ تمام نتائج جزیرہ نمائے عرب کی حد تک حاصل ہو چکے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں حاصل شدہ نتائج کا یہ تاریخی Praxis اسلام کی Cosmos اصل یونانی اصطلاح کے مطابق انتشار کے بالمقابل تنظیم و ترتیب کا مرکز ہے۔ زمان و مکان میں پیدا ہونے والے سارے

نتائج اسی نقطۂ آغازِ عمل سے جنم لیتے ہیں۔

مطالعۂ تاریخ کے لئے عموماً واقعات کی تقسیم حکومتوں اور حکمران خانوادوں کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔ رجحانات کے تعین کے لئے اور ان سے پیدا ہونے والے واقعاتی ربط کی شناخت کے لئے کوئی نہ کوئی تقسیم تو کرنی ہی پڑے گی۔ لیکن اصل سوال یہ ہے کہ یہ تقسیم تاریخ کی تفہیم پر کس طرح اثرانداز ہوتی ہے۔ بعض تہذیبیں ایسی ہیں جن میں حکومت اور حکومتی فیصلوں کا دخل پورے نظام میں اتنا مؤثر ہوتا ہے کہ انفرادی زندگی کا بھی ہر جز حکومتی اقدامات سے متاثر ہوا کرتا ہے۔ ایسی صورت حال میں تو تاریخ کے معنی کا فریم حکومت ہی سے بنے گا، لیکن کیا یہی فریم ایک ایسی صورت میں بھی جائز سمجھا جائے گا۔ جہاں محض حکومت کو اجتماعی نظام میں ایک فیصلہ کن حیثیت اور زیادہ مؤثر قوت حاصل نہ ہو۔ جہاں ایسے ادارے موجود ہوں، ایسی معاشرتی وحدتیں پائی جاتی ہوں جن کا اپنا کردار اور اپنا آزاد، داخلی اصول نمو ہو۔ اسلامی تاریخ کی تفہیم میں سب سے بڑی رکاوٹ جو اس کے نقشے کو خاندانی چپقلش، مزاجی فرق، درباری چشمکوں کے بیان کے ذریعے دھندلا دیتی ہے، وہ امت کی پوری تاریخ کو خانوادوں اور حکومتوں کے زاویۂ نظر سے دیکھنے کا رویہ ہے۔ امت مسلمہ کا ایک نہایت پیچیدہ اصول نمو، اس کے پورے منظرنامے میں مختلف اداروں کے درمیان تقسیم کار کے اصول پر مبنی روابط، اس کے شجر میں پھوٹنے والی مختلف فرقوں کی مابعد الطبیعیاتی نفسیاتی ضرورت کا پورا پس منظر، علمی کاوشوں اور اس کے آزاد مضمرات کا پورا نظام سب کچھ حکومتوں کی حکایت میں پراگندہ ہو کر رہ جاتا ہے، اور اس زاویۂ نگاہ کا سب سے بڑا نقصان یہ ہے کہ تمام شعبوں کی علتِ فاعلہ جب درباروں سے وابستہ کر کے دیکھی جاتی ہے تو تاریخ کا جوشِ نمو حکمران ہاتھوں کا خطِ تقدیر بن کر نمودار ہوتا ہے، اور اس طرح تاریخ اپنے تمام کرداروں سمیت ایک اضحوکہ بن جاتی ہے۔ یہ بنیادی طور پر نتیجہ ہے اسلامی تاریخ میں حکومت کی بدلتی ہوئی حیثیت اور اس کے

مضمرات کو نہ سمجھنے کا۔

یہ غلط فہمی پیدا کہاں سے ہوئی؟

جدید تاریخ کا اسلوب نگارش اور ترتیب واقعات کا انداز اور ہے اور قدیم مؤرخوں کا اسلوب اور نقطۂ نظر اور۔ اسلام کی روایت علم میں تاریخ نگاری کا فن بنیادی طور پر سیرت ' حدیث اور طبقات کے ذریعے اپنا ابتدائی مزاج متعین کرتا ہے۔ یہ روزنامچہ نگاری سے زیادہ قریب ہے۔ ابتدائی مؤرخین کی حسِ تفصیل کا عالم یہ ہے کہ جنگوں میں ایک ایک رسالے میں شامل تمام افراد کے نام' ان کے القاب ' کنیتوں اور قبائلی روابط کے ساتھ بیان کئے جاتے ہیں۔ وہاں جب واقعات کی تقسیم خانوادوں کے اعتبار سے کی جائے تو بھی یہ محض ایک خارجی تقسیم ہوتی ہے اور تاریخی معنویت کا فریم نہیں ہوا کرتی۔ لیکن بعد کے ادوار میں جیسے جیسے تاریخی علت اور ترتیب واقعات میں پوشیدہ معنویت کا تصور زور پکڑتا گیا اور خصوصاً جب مغرب کے تصور تاریخ کے تحت ' تاریخ ایک عظیم بہاؤ کے بجائے ایک نظام اور باہم مربوط واقعات کا ایک پورا سسٹم بن گئی تو اداروں ' واقعات کی معنویت ' رجحانات کے فروغ اور انکے باہمی تعامل کا سارا نظام ایک داخلی عدم تناسب کا شکار ہوگیا۔ یہ اسلام کی تاریخ کا سب سے بڑا Confusion ہے اور اسے دور کئے بغیر اس امت اور اس کی تاریخی اور تمدنی وحدت کا ادراک مشکل ہو گا۔ اسلامی تاریخ کو اسکی داخلی وحدت کے پس منظر میں سمجھنے کی بہت سی تازہ کوششیں ایسی ہیں جن میں ہمیں یہ سوال دکھائی دیتا ہے ' اور اس غلطی کی طرف اشارے نظر آتے ہیں۔ اس ضمن میں Vatikiotis کی رائے دیکھئے:

"بہت عرصے سے ' فی الاصل نویں صدی عیسوی سے مطلق العنان حکمرانوں کی اطاعت تو کی جاتی تھی ' لیکن انہیں ایک محفوظ فاصلے پر رکھا جاتا تھا۔ اس کی ایک جزوی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مسلمانوں نے انفرادی اور گروہی وفاداریوں اور ذمہ داریوں پر مبنی ایک ایسا پیچیدہ سماجی نظام پیدا کر لیا تھا جس میں بہت سہولت تھی۔ حکمران غاصب ہو سکتے تھے ' لیکن اصل معنویت اس جائز سماجی نظام کی تھی کیونکہ اس پر خدا کے قانون کی حکمرانی تھی"۔[1]

---

1. Arab and Regionl Politics in The Middle East P.J. Vatikiotis

اسی نقطۂ نظر کا حوالہ دیتے ہوئے Gai Eaton نے لکھا ہے۔

"اسلام ایک زندہ مذہب ہے۔ امت مسلمہ ایک زندہ معاشرہ اس کی تاریخ ایک وسعت پذیر تاریخ ہے۔ یہ ایام گزشتہ کی کہانی بھی ہے اور داستان امروز بھی........... ہارون اور اسکے بیٹوں کے زمانے تک خلافت کی کہانی کسی حد تک خود اسلام کی کہانی تھی اور مذہب کی خارجی تشکیل میں اس کا ایک حصہ تھا۔ اب وہ وقت آ گیا تھا جب ایک طرف خانوادوں کی سیاسی تاریخ اور دوسری طرف امت کی اصل زندگی کے درمیان تعلق حتمی طور پر ٹوٹ گیا۔ سُنی اسلام ایک متعین پیٹرن میں متشکل ہو چکا تھا۔ وہ قانون اور سماجی فریم ورک جس میں اب معاشرے کو نسلاً بعد نسل رہنا تھا اگلے ہزار برسوں میں بہت کم تبدیل ہوا۔ قرآن و حدیث کے تمام مضمرات پر ان لوگوں نے کام کر لیا تھا جو خموشی کے ساتھ، درباروں سے بے نیاز رہ کر محنت کرتے تھے۔ امت نے اپنی ایک زندگی تشکیل دے لی تھی، اور اس اعتبار سے روحانی اور سماجی طور پر خود کفیل ہو چکی تھی۔ اگر کسی مغربی ملک میں حکومت اور انتظامیہ کا پورا نظام راتوں رات غائب ہو جائے تو طوائف الملوکی اور انتشار پیدا ہو جائے گا۔ اور اگر آج بھی کسی واقعی اسلامی مزاج کے مسلم ملک میں ایسا ہو جائے تو ہم دیکھیں گے کہ عوام کی زندگی میں بہت کم فرق پڑے گا اور ابتدائی زمانوں میں تو غالباً شہریوں کا حکومت کے ساتھ واحد رابطہ شاید صرف مقامی مالیہ جمع کرنے والوں کے واسطے ہی سے ہو گا۔ سو لوگ ایک راہ پر جاتے تھے اور ان کے حکمران دوسری راہ پر"۔[1]

چنانچہ امت کی تاریخ اور حکومتوں کی تاریخ اسلام میں ایک نہیں ہے، اس لئے اس کے اصول مطالعہ بھی الگ الگ ہیں اور ان سے مرتب ہونے والے نتائج بھی جُدا جُدا۔ امت کی تاریخ کا اصل ظہور، حکومتوں سے کہیں زیادہ فرقوں کی تاریخ اور اسکے باہمی نظام تعلقات سے ہوتا ہے یہاں یہ بات بظاہر دور از کار اور شاید کسی حد تک خطرناک بھی محسوس ہو، لیکن اس موقف پر ایک سرسری نظر ڈال لینا نامناسب نہ ہو گا۔

---

1. Islam and the Destiny of Man Gai Eaton

تاریخ مذاہب میں فرقہ اور اس کے علمی اور نفسیاتی مضمرات ایک مسلمہ حقیقت ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مذہب کے اندر فرقوں کا ظہور اصولی طور پر تاریخی حالات اور انفرادی یا گروہی نفسیات کے سبب سے نہیں ہوتا بلکہ کسی خاص مذہب کی اپنی فطرت کا تقاضا اور اس کے نمو کی لازمی شرط ہوتا ہے۔ یہ ایک طرح سے مذہب کی مرتکز قوت کا تاریخ میں Deployment ہے۔ اسی لئے جس مذہب کے مخاطبین کا دائرہ نسلی نفسیات کے اعتبار سے جتنا محدود ہو گا، اس میں فرقوں کے ظہور کے امکانات اتنے ہی کم ہوں گے۔ کسی مذہب میں 'وحی' کا مرکزی نقطہ چونکہ اپنی ایک جہت سے لامحدود کی نمائندگی کرتا ہے' اس لئے اس خاص مذہب کی تاریخ میں تمام امکانات All-Possibility کا ضامن ہوتا ہے۔ اسلام میں اس کی دو جہتیں ہیں۔ قرآن صرف قانونی بیان نہیں جس کے لازماً ایک معنی متعین کئے جائیں' بلکہ اس کی آیات مضمرات کا لامحدود خزانہ ہیں۔ یہ مضمرات انفرادی وہم و گمان پر مبنی تاویلات نہیں' معین اصولوں کے تحت تاریخ میں متشکل ہونے والے امکانات ہیں۔ جس طرح انفرادی مزاجوں پر کسی ایک صفت کا غلبہ ہوتا ہے' اسی طرح گروہوں پر بھی مختلف جہات کا اثر ہوتا ہے۔ یہ ایک فطری امر ہے' اور حقیقتِ اشیاء کے اعتبار سے یہ گروہ 'وحی' کے اثر میں ایک نفسیاتی قلب ماہیت سے گزرتے ہیں۔ لیکن وحی کے مضمرات میں سے ان کی جہت میں جو چیز نمو پاتی ہے' وہ وہی خاص امکان ہے' جو ان کی فطرت میں پہلے سے ودیعت کیا گیا ہے' اور ان کے تاریخی تجربے کے ذریعے انہیں اس کے لئے تیار کیا گیا ہے اس طرح ہر گروہ ایک خاص جہت میں 'وحی' کے مرکزی تصورات میں سے ایک تصور کے گرد اپنی کائنات تعمیر کرتا ہے اور پھر اس کے ذیلی امکانات ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ وہ طریقہ ہے جس سے 'وحی' کی All-Possibility تاریخ کی All-Actuality بنتی ہے۔

یہ صورت مذہب کی فطرت ہی میں پوشیدہ ایک اصولی تقاضے کا نتیجہ ہے۔ مذہب کی انسانی زندگی میں تجسیم کا طریقہ ارتکاز ہے۔ عقل' ارادے اور جذبے کا ارتکاز۔ لیکن ارتکاز مختلف الجہات نہیں ہو سکتا اس لئے ضروری ہے کہ اپنی انسانی فطرت میں غالب صفت کے اعتبار سے ایک جہت تجویز کر لی جائے۔ چنانچہ فطری تخالف اور لازمی انتخاب کی منطق کے تحت چھوٹی

چھوٹی مذہبی کائناتیں وجود میں آتی ہیں اور انکے مرکزی اصول ایک اضافی معنی میں مطلق ہوتے ہیں' اس لئے یہ انسانی مذہبی کائناتیں باہم متغائر ہوتی ہیں اور ان کے درمیان ردو کشش سے ایک توازن پیدا ہوتا ہے جو انکی جذباتی کائنات کی علت بنتا ہے۔ اس طرح ایک فرقے کی وہ دنیا پیدا ہوتی ہے جو بہت حد تک علمی اور جذباتی اعتبار سے خود کفیل ہوا کرتی ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ انسانی ذہن کی دو متضاد خصوصیات ہوتی ہیں۔ حسِ وحدت اور حسِ امتیاز...... مذہبی کائنات میں حس امتیاز فرقوں کا پورا منظر نامہ ترتیب دیتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب فرقوں کی یہ ساری دنیائیں اپنی اپنی جگہ خود کفیل ہو جاتی ہیں تو ان کے درمیان وحدت کی بنیاد کس اعتبار سے موجود' مؤثر اور فعال ہوتی ہے۔

فرقوں کا یہ پورا نظام اس مرکزی تصور کے گرد پیدا ہوتا ہے جو تمام امکانات کا سرچشمہ ہے۔ اس اعتبار سے یہ فرقے ایک دوہری معنویت رکھتے ہیں۔ وہ امکانات کے مضمرات کو فعلیت میں لاتے ہیں اور اس طرح ایک مرکز گریز جوشِ نمو کی نمائندگی کرتے ہیں۔ دوسرے پہلو سے یہ گویا ایک فصیل کی طرح ہیں جو مذہب کی اصل' باطنی اور مرکزی حقیقت کا تحفظ کرتے ہیں۔ یہی مرکزی حقیقت انسانی دنیا میں ایک سیاسی اور تاریخی معنویت اور امکان بھی پیدا کرتی ہے' اور اس معنویت کے ذریعے انسان کی ارضی زندگی کے شعبہ ہائے عمل میں سرایت کرتی ہے۔ اس مرکزی حقیقت کی اپنی اصل شکل میں' زندگی اور اس کا Survival ہر چیز سے برتر ایک اصول ہے۔ مذہب کی کائنات میں یہی اصولِ وحدت ہے جس سے اس کی مصلحتِ کلیّہ وابستہ ہوتی ہے۔ یہ مصلحت کلیہ اور مرکزی حقیقت کی پاسبانی کا تصور فرقوں کے درمیان ایک تنزیہی وحدت پیدا کرتا ہے۔ تاریخ میں بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ حسِ امتیاز اور حسِ وحدت کا یہ توازن غائب ہو کر ایک مذہبی طوائف الملوکی کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ ہر فرقہ اپنی جگہ خود ایک مذہب اور دین بن جاتا ہے۔ اکابر' بتوں کا درجہ اختیار کر لیتے ہیں اور مضمرات' محکمات بن جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مصلحتِ کلیہ کے تصور میں فساد پیدا ہو گیا ہے۔ اس کے بالکل برعکس ایک صورت ایسی بھی ہوتی ہے کہ مذہبی نظام متحجر ہو جاتا ہے اور اس میں فرقوں کے مابہ الامتیاز عناصر سے عقلی اور جذباتی وابستگی ختم ہو جاتی ہے۔ یہ دلیل ہے

کہ مذہب کی مرکزی حقیقت عام زندگی میں مؤثر اور فعال حقیقت کے طور پر زندہ نہ رہے۔ اس صورت میں واضح یا پوشیدہ دنیویت اور الحاد فروغ پاتا ہے جس کی مثال کم وبیش آج کے مغرب میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس طرح کی ایک Transformation کی مثال مشرق میں جاپان ہے۔

مذہبی کائنات میں اس طرح کی کثرت کا پیدا ہونا فطرتِ اشیاء کی منطق کا تقاضہ ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ فرقے اور ان کے متعین مزاج تمام مذہبی دائروں میں پائے جاتے ہیں۔ یہ اصولِ نمو کا حصہ ہے، لیکن خود اصولِ نمو کی بنیادی شرط یہ ہے کہ اس کے اندر ایک مختلف الجہات توازن پایا جائے ورنہ یہی نمو ایک لا مختتم شیطانی انتشار بن جاتا ہے۔ مذہبی کی پوری تہذیبی کائنات فرقوں کے باہم رد و کشش کے منطق سے پیدا ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہوتا ہے۔ ہم پہلے یہ عرض کر چکے ہیں کہ امکانِ کل کثیر الجہات ہونے کی وجہ سے ارتکاز کا معروض نہیں بن سکتا۔ اس سورج سے امکانات کی ایک خاص کرن کو مرکز بنانا ہوتا ہے پھر کہیں مذہبی حقیقت نفسِ انسانی میں ایک تشکیلی قوت حاصل کرتی ہے۔ دورِ رسالت اس اصول سے اس لئے مستثنیٰ ہے کہ اس میں خود نبی کی ذات، موجود و مشہود ہونے کی وجہ سے 'ارتکاز کا سب سے بڑا Object ہوتی ہے۔ بعد کی تاریخ میں بھی، اپنی غیر معمولی قوتِ ارتکاز کی وجہ سے، یہ کیفیت جسے حاصل ہو جائے، وہ فرقوں کی تقسیم سے بلند ہو جاتا ہے۔ یہ بھی فطرتِ اشیاء کی منطق کا تقاضہ ہے۔

یہ ارتکاز کن صلاحیتوں کا ہے؟

انسانی وجود بنیادی طور پر تین مراتب یا صلاحیتوں کا مجموعہ ہے؛ عقل، ارادہ اور نفس یہ تینوں جب کسی ایک حقیقت پر مرتکز ہوں تو انسانی کائنات میں خارجی اوضاع کمال کو پہنچتے ہیں ورنہ عدمِ توازن کا شکار رہتے ہیں۔ فرقہ اپنی حدود میں ایک عقلی کائنات بھی ہے، عملی بھی اور جذباتی کائنات بھی؛ چنانچہ اس کے ارتکاز سے تہذیب کے اوضاع پیدا ہوتے ہیں اور اپنے کمال کو پہنچتے ہیں۔ ادب اور آرٹ بھی انہی مضمرات کی حسی تشکیل کے ذریعے اپنی دنیا بناتے ہیں۔

مذہب کی تاریخ کے مطالعے کا مؤثر طریقہ یہی ہے کہ اس کا مطالعہ اس کے نظامِ عقائد کی

خارجی تجسیم کے عمل کے ذریعے کیا جائے۔ یہیں سے تاریخ کا اصولِ حرکت بھی واضح ہوتا ہے اور تہذیب کا اصولِ قرار بھی۔ مذہبی کائنات میں اصل حقیقت عقیدہ ہے۔ اس کے ارد گرد جو اوضاع پیدا ہوتے ہیں، وہ دراصل اس عقیدے کو ایک زندہ انسانی تجربہ بنانے کے لئے ایک خاص ذہنیت تشکیل دینے کے آلات ہوا کرتے ہیں۔ ذہنی رجحانات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ اس ثانوی دائرے میں انسانی فضا کی تخلیق کے لئے جو عناصر استعمال کئے جاتے ہیں، وہ بدلتے رہتے ہیں۔ یہ تبدیلی حقیقتِ اشیاء میں واقع نہیں ہوتی بلکہ کیفیتِ انسانی میں واقع ہوتی ہے۔ اور پھر وہاں سے 'مختلف درجات میں' عقائد کے ذیلی نظاموں میں منعکس ہوتی ہے۔ ہماری اب تک کی یہ بحث فرقوں کے پیدا ہونے کے اسباب اور ان کے مزاجوں کی تشکیل کے اصولوں سے متعلق ایک مجرد بحث ہے' اور اس اعتبار سے اس کا اطلاق دنیا کے بیشتر مذہبی دوائر پر ہو سکتا ہے۔ ان اصولی مباحث کو اگر اسلام کی تاریخ میں، اس کے فرقوں کے نظام کے حوالے سے' اطلاقی طور پر دیکھنے کی کوشش کی جائے تو اس سے کئی پہلو وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آسکتے ہیں۔ لیکن یہاں یہ واضح رہنا چاہئے کہ اسلام کی تاریخ میں یہ ایک نازک ترین مبحث ہے اور اس پر گفتگو بہت نازک توازن کا تقاضہ کرتی ہے۔

Combat outwardly, in the current of forms, but unity within, in the unchanging quest for the light that liberates: F. Schuon

اسلامی تاریخ کی بنیادی مزاجی تقسیم تشیّع اور تسنّن کے درمیان ہے۔ یہ وہ دو بنیادی رویّے ہیں جن کے باہمی تعامل سے اسلام کی مرکزی حقیقت کے مضمرات ہر شعبے میں ایک الگ جہت سے ظاہر ہوئے ہیں۔ ان کے تاریخی وجود کو عموماً تاریخی اسباب کے ساتھ متعلق کر کے دیکھا جاتا ہے۔ لیکن ان دو مسلکوں کی مزاجی نوعیت پر مبنی فرقے چونکہ دنیا کے کم و بیش تمام انسانی

گروہوں میں اور خصوصیت کے ساتھ مذاہب میں دکھائی دیتے ہیں' اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان دو رویّوں کا تاریخ میں صرف ظہور ہوتا ہے' انکے اسباب کی جڑیں خود فطرتِ انسانی میں بلکہ عالمِ اصول میں ہیں۔

حقیقتِ مطلق جب باعتبار معرفت یا ازراہ ہدایت انسانیت سے مخاطب ہوتی ہے تو اس کا ابلاغ دو Categories کے ذریعے ہوتا ہے حق اور ذات ...... حق بنیادی طور پر اصولوں کا ابلاغ ہے اور اصولوں پر اصرار' ذات' وہ انسانی میڈیم ہے جس سے حقیقت عملی طور پر مشہود ہوتی ہے : آپ ہیں بے نشانی کے بیّن نشاں! یہ کیفیت اس اصول کی ہے جسے ہم نے یہاں 'ذات' کا نام دیا ہے۔ یہ دونوں عناصر معرفت اور ہدایت میں اپنے انسانی مخاطب کی فطرت کے مطابق مؤثر ہوتے ہیں۔ حق کی اصطلاح کے تحت ہدایت انسانی اور اسکے نتیجے میں نجات واصول' کے ذریعے واقع ہوتی ہے اور "ذات" کی اصطلاح کے تحت کسی انسانی وجود میں تجسیم اصول اور اس سے پیدا ہونے والی برکت کے ذریعے۔ یہ دونوں تصورات اسلامی کائنات کے دو قطب ہیں۔ لیکن آئینوں کی طرح جن میں ایک کا عکس دوسرے میں دکھائی دیتا ہے۔ اسلام کی نفسیاتی فضا میں تشیّع اور تسنّن کے رویّے اسی تقسیم سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک کا مرکز (دوسرے عنصر کو اپنی کائنات سے خارج کئے بغیر) 'ذات' ہے یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم دوسری کا 'حق' ہے' یعنی قرآن وسنت ان دونوں رویّوں میں فرق Exclusivity کا نہیں ہے بلکہ مرکزی حیثیت کا ہے۔ وابستگی کی نوعیت کا ہے۔ ان دونوں جائز بلکہ لازمی Poles سے انسانی اور تاریخی نتائج کا ایک پورا نظام وجود میں آتا ہے کیونکہ یہ دونوں پہلو انسانی امکانات کے الگ الگ جہانوں پر حکمرانی کرتے ہیں' اور اس اعتبار سے مرکزی حقیقت میں اپنی داخلی وحدت کے باوجود' ظہور زمانی یعنی تاریخ میں متخالف صورتیں پیدا کرتے ہیں۔ انہی دونوں تصورات کے تحت تقویٰ اور سیاست بھی آتے ہیں جو نفسِ انسانی کے Poles ہیں۔ ایک بنیادی طور پر داخلی اور انفرادی' دوسرا خارجی اور اجتماعی۔ تقویٰ وہ بنیادی رویّہ ہے جس کا پیدا کرنا مذہب کا مقصود ہے' سیاست (حق کی اصطلاح کے تحت) وہ عمل ہے جس کے ذریعے اس تقویٰ کو ایک اجتماعی حقیقت بنایا جاتا ہے اور اس کے خارجی قرار کی صورتیں وجود میں آتی ہیں شاید اپنی نیت میں یہ

دونوں ایک ہوں لیکن ان کے خارجی مظاہر کے درمیان شدید تخالف پایا جائے۔ تشیع' ذات' کی منطق سے اپنا جواز فراہم کرتا ہے اور پھر اس کے مطابق بنیادی رویے متعین کرتا ہے، امامت کا تصور (Define) کرتا ہے 'قرآن کے تفسیری اسالیب پیدا کرتا ہے' روایتِ حدیث کے اصول طے کرتا ہے 'اپنا علم کلام ترتیب دیتا ہے 'اپنے اثر کے تحت فلسفہ دفکر کی تحریکیں پیدا کرتا ہے 'اپنی فقہ پیدا کرتا ہے' معاشرے میں رسوم ورواج کی 'اپنے انداز میں 'تنظیم کرتا ہے' حکومتوں اور افراد سے اپنے تعلق کو define کرتا ہے۔ مختلف علاقوں میں اپنے ماننے والوں کے گروہوں کی ایک پوری تہذیب 'اس کا ادب اور اس کا آرٹ پیدا کرتا ہے۔ اس طرح اپنی پوری کائنات تشکیل دیتا ہے۔ اس پر دوسرے کو بھی قیاس کر لینا چاہئے۔ تشیع کی ایک ذیلی تقسیم اصولیین اور اخباریین کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ اس میں اصولیین کو اس نہج سے قریب سمجھنا چاہئے جو تسنن کی بنیادی منطق ہے۔ دوسری طرف تسنن میں بہت سے ذیلی رویے ایسے ملیں گے جو تشیع کے مرکزی اصول کے قریب ہیں۔ ان دونوں رویوں کو ایسے دھاگوں کی طرح سمجھنا چاہئے جو ایک دوسرے کی مخالف سمت میں چلتے ہیں۔ ایک دوسرے کے زیر وبم کو متاثر اور متعین کرتے ہیں۔ لیکن سمتوں کے اسی اختلاف سے کپڑا وجود میں آتا ہے۔ یہ بنیادی رویوں کا وہ تارِ حریرِ دورنگ ہے جس سے اسلام کی تاریخ بُنی گئی ہے۔

تشیع اور تسنن کے بنیادی رویوں میں جو فرق "حق" اور "ذات" کے اعتبار سے قائم کیا گیا ہے' اس کے بہت سے مضمرات ہیں مثلاً یہ کہ "حق" مشہود کا اصول ہے اور "ذات" غیب کا چنانچہ ان دونوں رویوں کے مابین بھی مختلف سطحوں پر' یہ فرق بار بار ظاہر ہوتا ہے۔ اس کا سب سے نمایاں ظہور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مسلم معاشرے کی مرکزی قوت کے سلسلے میں ہوا ہے۔ اسلام کی تاریخ کے بارے میں یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے کہ اصولی طور پر یہ انسان کی جہتِ خلافت کو خارجی دنیا میں realize کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس اعتبار سے سُنی نقطۂ نظر کی پہلی ترجیح اس اقتدار کو چاہے وہ دائرۂ حکومت میں ہو یا دائرۂ علم میں ___ ایک مؤثر فی الخارج حقیقت کے طور پر قائم کرنا ہے۔ اس کے برعکس شیعہ تصورِ امامت انسان کی جہت خلافت کی ایک داخلی تعبیر ہے۔ اسی مرکزی فرق سے تمام شعبوں میں الگ الگ رویے پروان

چڑھتے ہیں جو اپنے اپنے دائرے میں جائز طور پر مختلف نسلی اور نفسیاتی ضرورتوں کو پورا کرتے ہیں۔ ان دونوں رویوں میں دو ایسے نکتے بھی ہیں جہاں یہ مزاجی اعتبار سے ایک دوسرے کے بہت قریب آ جاتے ہیں ___ تصوف ___ جس کا نظام تشریح انسان و کائنات تشیع کے مرکزی تصورات سے مزاجی ہم آہنگی رکھتا ہے۔ اور دوسرے واقعۂ کربلا میں خانوادۂ رسالتؐ کی لازمی حقانیت' جو راسخ العقیدہ سُنّی نظام عقائد کا مسلّمہ اصول ہے۔

اب تک اس نازک مبحث کے ضمن میں جو کچھ بیان کیا گیا' وہ اصولی امتیازات کو واضح کرنے کے لئے' کسی تصور کے جواز اور عدم جواز سے بحث کئے بغیر' امرِ واقعی کے اعتبار سے ہے۔ اصول جب انسانی تاریخ میں ظاہر ہوتے ہیں تو کیفیتِ نفسِ انسانی کے اعتبار سے ان کے اندر بعض مبالغہ آمیز ردِ عمل بھی پیدا ہوتے ہیں یہ انسان کی ارضی زندگی کا لازمہ ہیں' اور اصول نہیں بلکہ صورت حال کے تضاد سے پیدا ہونے والے لازمی نتائج.... یہی لازمی نتائج تاریخ کو' مجرد تصورات کے اقلیدسی نظام کے بجائے اسے زندہ انسانی رویوں کی رزمگاہ بناتے ہیں' محض عقل انسانی کے سرد فیصلوں کے تسلسل کے بجائے اسے انسانی روح کی موسیقی میں تبدیل کرتے ہیں۔ یہ موسیقی کبھی المیہ ہوتی ہے اور کبھی طربیہ۔

اگر تاریخ کو حکومتی فیصلوں اور خانوادوں میں اقتدار کی کشمکش کے بجائے اس کے باطن یعنی انسان کی اصل مذہبی نیت Religious Intention کے نمو کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ایک زیادہ ہمہ گیر فہم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ "مذہبی نیت" انسان کے عقائدی رویوں میں تشکیل پاتی ہے' اجتماع میں فرقوں کی صورت میں مربوط ہوتی ہے اور وہاں سے تمام شعبوں کو متاثر اور منضبط کرتی ہے۔ یہ مذہبی نیت کیا ہے۔ مذہبی سچائی کے دائرے پر ارتکاز کے مختلف نقطے جو ایک دوسرے کو بعض اوقات نہ دیکھ سکتے ہیں نہ سمجھ سکتے ہیں' لیکن دائرے کا مرکزی نقطہ ان کے درمیان ایک داخلی وحدت پیدا کرتا ہے۔ یہی داخلی وحدت کسی مذہبی نظام میں 'مصلحت کلیہ'

کی بالادستی کی ضامن ہے..... اور مذہبی تاریخی نظام کو متضاد اسباب کی رزمگاہ بنانے کی بجائے ایک ہی سبب کے متخالف اور اکثر اوقات Complementary نمو کا آئینہ بناتی ہے۔ یوں بھی تہذیب و تاریخ کا شہودی پہلو اصول تلافی یعنی (Law of Compensation) کے تابع ہوتا ہے۔

مطالعۂ تہذیب

کے اُصول

ایک تنقیدی نظر

فی زمانہ انسانی صورت حال کے مطالعوں میں تہذیب وثقافت کی اصطلاح کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اس مظہر کی اتنی متنوع اور مختلف تعبیریں اور تعریفیں کی گئی ہیں کہ اس اصطلاح کا اطلاق بہت مبہم ہو کر رہ گیا ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ لوگوں نے محض اس اصطلاح کی تعریف متعین کرنے کی کوشش میں کتابوں کی کتابیں لکھ ڈالی ہیں لیکن یہ ابہام رفع نہیں ہوتا۔ اس کا ایک ممکن سبب تو یہی ہو سکتا ہے کہ یہ اصطلاح ایک ایسے وسیع نظام پر منطبق ہوتی ہے جو کم وبیش پورے انسانی عمل اور تاریخ میں اس سے پیدا ہونے والے نتائج کو حاوی ہے اور اس کے دائرے میں مذہب، فنون لطیفہ، معاشرت، تاریخ، فلسفہ اور بشریات تک سب کے سب کسی نہ کسی درجے میں شامل ہیں۔ جب میدانِ مطالعہ اس قدر وسیع ہو تو تدریج یا مرکزیت کے کسی تصور کی غیر موجودگی سے اس طرح کا ابہام پیدا ہونا لازمی ہے۔ یہ ابہام تہذیب کے کسی آفاقی اور متفق علیہ تصور کے قیام میں حائل ہے اور اس طرح کے کسی تصور کی غیر موجودگی میں کیے جانے والے مطالعے اپنے منہاج اور نتائج، ہر دو اعتبار سے محل نظر ہیں۔

اب تک مطالعۂ تہذیب کا مروّجہ منہاج یہ ہے کہ انسانی عمل، بلکہ انسان اور خارجی دنیا کے تعامل سے پیدا ہونے والے کچھ مظاہر کو تہذیبی قرار دے کر ان کا تجزیہ کیا جاتا ہے یا ان کے باہمی تعلق کی نوعیت کو پیش نظر رکھ کر اصول ثبات وتغیر یا معیار وضع کیے جاتے ہیں، اور اس طرح اس غیر مرئی اور مجرد تصور تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جسے بعض علما نے روحِ تہذیب کا نام دیا ہے۔ اس ضمن میں کارل مین ہائم نے یہی اصول بیان کیا ہے اور اس سلسلے

میں درپیش مشکلات کی طرف اشارہ کیا ہے:

"اہم اور بنیادی سوال یہ ہے کہ وہ کلیت جسے ہم روح عصر یا تناظر عالم (Weltan Schuuang) قرار دیتے ہیں، کسی عہد کے متنوع مظاہرے سے کس طرح منتزع ہو سکتی ہے اور ہم کیونکر اس نظری طور پر بیان کر سکتے ہیں"۔

تہذیبی مطالعوں کی تاریخ میں یہ سوال اب تک حل طلب اور تشنۂ جواب ہے۔ اس کے پیچھے اصل سوال یہ ہے کہ کیا ادراکِ حسی کی کلیت کسی شے کے مجرد تصور، عین یا اصلِ حقیقت کے برابر ہوتی ہے۔ یہ درست ہے کہ بعض مکاتبِ فکر کے نزدیک اس سوال کا جواب اثبات میں ہے، لیکن ان کے نزدیک بھی مسئلہ حل نہیں ہوتا بلکہ ایک نئی پیچیدگی اختیار کر لیتا ہے، یعنی یہ کہ حسی ادراکات کا مجموعہ معروضی ثبوت رکھتا ہے لیکن اس میں وہ آفاقیت نہیں ہے جو کسی تصور کو معیار کی شکل دیتی ہے، اور معیار کی غیر موجودگی میں کیا جانے والا مطالعہ ماہیت کا جزوی علم تو دے سکتا ہے، روحِ تہذیب کی حرکتِ عائی اور اس کی سمتِ سفر کے بارے میں درست نتائج تک ہماری رہنمائی نہیں کر سکتا۔ اس مسئلے کا جو حل تجویز کیا گیا ہے، اسی سے سارے اختلافات اور ابہام پیدا ہوتے ہیں۔ حل یہ ہے کہ ماہیت کے جزوی علم کو معیار قرار دے کر اس کے ذریعے فیصلے کئے جائیں، منہاج کو سختی کے ساتھ برت کر شماریاتی بنیادوں پر آفاقی معیار ترتیب دیئے جائیں۔ یہ طریقۂ کار چونکہ ایک علمیاتی غلطی کا مرتکب ہوتا ہے اس لئے درست نتائج تک نہیں پہنچ سکتا۔ اس نقطۂ نظر کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ یہاں ادراک کرنے والی موضوعیت کے ان تصرفات سے صرفِ نظر کر لیا جاتا ہے جو وہ اپنے ادراکات سے اصول کا انتزاع کرنے کے ضمن میں کرتی ہے۔ اس طرح خالص معروضیت، حتمی اور فیصلہ کن نقطے پر آکر خالص موضوعیت میں بدل جاتی ہے، اور معروض و موضوع کا مخمصہ جو علمیات کا بنیادی مسئلہ ہے، حل نہیں ہو سکتا۔

مظاہر تہذیب کے مطالعے سے کلیت تہذیب تک پہنچنے میں جو مشکلات حائل رہی ہیں، ان کا سب سے پہلے شعور Dilthey نے کیا۔ مطالعاتِ تہذیب کے منہاج کو مغربی تاریخ فکر میں اس نے کچھ اس انداز سے طے کر دیا کہ آج تک سماجیات تہذیب کا مطالعہ

کرنے والے اس کے طے کردہ سانچوں کی گرفت سے نہیں نکل سکے۔ تہذیب کے مظاہر کی کثرت میں ایک ہم آہنگی کی تلاش اور اس ہم آہنگی کی منطقی تقسیم کے مسئلے نے اس امر پر مجبور کیا کہ وہ علوم انسانی میں سے کسی ایک کو بنیادی سانچہ قرار دے اور اس کی تشکیلات کے دروبست میں تہذیب کے مختلف مظاہر کی وحدت کو پرو دے۔ چنانچہ اس نے اس مطالعے کے تین بنیادی سانچے قرار دیئے ہیں اور ان کے تحت مظاہر کو تین انواع میں تقسیم کیا ہے:

۱...... فطرتیت سے مرتب ہونے والے نظام

۲...... معروضی عینیت سے ترتیب پانے والے سانچے

۳...... موضوعی عینیت سے متشکل ہونے والی صورتیں

ان تینوں اقسام سے اس نے تہذیب کے جن مظاہر کو ترتیب دے کر حیاتی ڈھانچے بنائے ہیں، ان کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں ایسی میکانکیت پیدا ہو گئی ہے جو انسانی فطرت کے منافی ہے۔ کائناتی قوانین کی دریافت کی یہ کوشش یہیں تمام نہیں ہوتی بلکہ آگے چل کر Dilthey کے مکتب فکر ہی سے متعلق Nohl نے ان تینوں قسموں کو بصری مظاہر کی دنیا پر منطبق کر دیا۔ گلیتہً نظری طور پر ترتیب دیئے ہوئے مقدمات کا اطلاق جب بصری مظاہر کے تنوع پر ہوا تو اس سے تہذیب کی انسانی اور تاریخی مظہریات میں لازمانی اور لامکانی اوضاع وجود میں آئے جو ایک میکانکی تسلسل میں ایک دوسرے کے قبل و بعد ظاہر ہوتے ہیں۔ یہاں سے مطالعات تہذیب نے ایک اہم موڑ کاٹا اور آرٹ کے مظاہر کو تہذیب کے معیاری اوضاع قرار دے کر ان کے ذریعے روح تہذیب کو سمجھنے کی کوشش شروع ہوئی۔ اس نقطۂ نظر سے پیدا ہونے والا معرکۃ الآرا کام Alois Riegl کی تصنیف تھا جس نے اس صدی کے آغاز (۱۹۰۱ء) میں Art Motive کو بنیاد بنا کر تہذیب کے قوانین حرکت اور تشکیل اوضاع کے اصول اقلیدسی مہارت کے ساتھ مدوّن کئے۔ یہاں تفصیلات کا بیان مقصود نہیں، دیکھنا صرف یہ ہے کہ موجودہ مطالعات تہذیب کا جو منہاج طے پایا ہے اس کے پس منظر میں کیا رجحانات کارفرما ہیں اور ان کے طریقۂ کار کا اصولی جواز کہاں سے مہیا ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ تاریخ فکر میں ایک رجحان کی نمو کن سمتوں میں ہوتی ہے۔ بہر کیف، عہد جدید میں مطالعات تہذیب کا اہم ترین

ستون Spengler بنیادی طور پر Riegl کے کام ہی سے متاثر تھا اور اس نے تہذیب پر اپنے اصول اسی کی پیروی میں ترتیب دیئے ہیں۔ بعد میں آنے والوں میں سے اکثر اہم نام چاہے Toynbee ہوں یا Sorokin وہ کم و بیش اسی سانچے پر اپنی بنیاد رکھ کر آگے بڑھتے ہیں۔ یہ رجحان آگے بڑھ کر بشریات کے مطالعوں کی بنیاد میں راسخ ہوا اور فی زمانہ اس کی تازہ ترین نمائندگی اس مکتب فکر سے ہوتی ہے جو اپنے طریقۂ کار کو آثاریات علم کا منہاج قرار دیتا ہے۔ اس طریقۂ کار کے تحت تمام مظاہر تہذیب کے بنیادی سانچوں کو مشخص کر کے قانون مماثلت کے ذریعے وسیع تر تشکیلات میں سمویا جاتا ہے۔ لیکن مسئلہ اب تک حل طلب ہے۔ یہاں بھی انسانی شعور اور اس کا اختیاری عمل اپنی آزادی سے محروم ہو کر تہذیبی سانچوں کی کٹھ پتلی بن جاتا ہے اور انسانی موضوعیت کا تخلیقی عمل میکانکی خارجی تعامل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

یہ رجحانات جن کی علمیاتی بنیادوں کا ایک اجمالی ذکر اوپر ہوا ہے' تہذیبی حرکت کے کائناتی قانون کی تلاش میں عروج و زوال کا ایک تصور قائم کرتے ہیں اور یہاں سے مسئلے میں ایک بڑا الجھاؤ پیدا ہوتا ہے ماہیتِ تہذیب اور اس کے عناصر عروج و زوال کا جو تصور کسی ایک لمحۂ زمان یا علاقے میں موجود ہوتا ہے اس کو ایک آفاقی اور معیاری تصور قرار دینے کی کوشش نے بڑے پیمانے پر خلطِ مبحث پیدا کیا ہے۔ اس منہاج کی غلطی پر خود Spengler نے گرفت کی ہے اور اس کے پیچھے کار فرما ذہنیت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"مغربی یورپ کی سرزمین ایک مستقل قطب اور مرکز سمجھی جاتی ہے۔ زمین کا وہ یکتا اور یگانہ ٹکڑا جسے محض اس امر کی وجہ سے دوسروں پر تفوق حاصل ہے کہ ہم یہاں قیام پذیر ہیں' لاکھوں برسوں پر محیط تاریخوں اور پر شوکت دور افتادہ تہذیبوں کو (اس مرکز کے گرد) گردش کناں دکھایا جاتا ہے۔ یہ گویا ایک نظام شمسی ہے۔ ہم زمین کا ایک حقیر ٹکڑا تاریخی نظام کے فطری مرکز کے طور پر چن لیتے ہیں اور اسے مرکز میں قائم سورج بنا دیتے ہیں۔ اسی سے تمام تاریخی واقعات پر حقیقی روشنی پڑتی ہے' ان کی اصل اہمیت ایک "تناظر" میں طے ہوتی ہے۔ سپنگلر اسے مطالعہ تہذیب کا "بطلیموسی طریقہ کار" قرار دیتا ہے۔

یہاں تک ہم نے مطالعۂ تہذیب کے اس منہاج کا ذکر کیا ہے جس کی بنیاد میں موجود علمیاتی خرابیاں اسے اس قابل نہیں رہنے دیتیں کہ وہ خود یورپی تہذیب کی بافتوں کو سمجھ سکے۔ یہ پیچیدگی اس وقت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے جب اس طریقۂ کار کا اطلاق ان تہذیبوں پر کیا جاتا ہے جن کی ساخت یورپی ذہن کے لئے اجنبی ہے۔ عہد جدید میں اسلامی تہذیب کے جو مطالعے یورپ میں کئے گئے ان کا غالب حصہ اسی منہاج کے اطلاق سے پیدا ہوتا ہے۔ اس اصول کو تسلیم کرنے کے بعد کہ ہر تہذیبی دائرے میں حقیقت کا ایک تصور موجود ہوتا ہے اور تہذیبی عمل انسانی دنیا میں حقیقت اور انسان کے اسی تصور کو واقعی شکل دینے کی ایک صورت ہے، یہ لازم ہو جاتا ہے کہ تہذیبی مطالعوں میں حقیقت کے اس تصور کو پیش نظر رکھا جائے اور اس کے نصب العین کی روشنی میں مظاہر تہذیب کی قدر و قیمت متعین کی جائے۔ اسلامی تہذیب کے جو مطالعے یورپ یا اس کے زیر اثر ہماری اپنی جامعات میں ہوئے ان کا طریقۂ کار یہ ہے کہ مظاہر تہذیب کے مجموعے کی ایک آفاقی وحدت اور قدر تسلیم کر کے اس کے زیر اثر تہذیب کی مجموعی قدر پر ایک حکم لگایا جاتا ہے اور اس کی بنیاد میں روز اول سے یہ غلط فہمی موجود ہے کہ اسلام نے ادب اور فضائل اخلاق کا تصور جاہلیت سے، فقہ یہودیت سے، کلام و فلسفہ یونان سے، قانون رومیوں سے، فن تعمیر بازنطینیوں سے، تصوف عیسائیوں سے مستعار لے کر اپنا نظام ترتیب دیا۔ یہ امر کہ دنیا کی کوئی تہذیب عدم محض سے وجود میں نہیں آتی، اس امر کا جواز قرار پایا کہ دنیا کی ہر تہذیب پیشتر کی تہذیبوں کی قائم مقام ہوتی ہے۔ یہ وہ غلط فہمی ہے جس نے تہذیبی مطالعے کے پورے منہاج کو پراگندہ کیا اور تصور حقیقت کی کارفرمائی کو، جو تہذیب کی بنیاد ہے، پس منظر میں پھینک دیا ہے۔

مغرب میں اسلامی تہذیب کے مطالعے کم و بیش چار نقطہ ہائے نظر سے کیے گئے ہیں جن سے چار گروہ پیدا ہوئے ہیں:

ا...... ماہرین فلسفۂ تاریخ جو عالمی تہذیب کا جائزہ لیتے ہیں اور اس ضمن میں اسلام اور اس کے تہذیبی منظرنامے کا مطالعہ کرتے ہیں۔

۲..... وہ مستشرقین جو بطور خاص اسلامی تہذیب کے مظاہر کا مطالعہ کرتے ہیں۔

۳..... تاریخ فلسفہ وعلوم پر لکھنے والے جو فلسفہ و تاریخ کی عالمی حرکت میں 'مغرب کے نقطۂ نظر سے اسلامی تہذیب کے اس پہلو کو مطالعے کا موضوع بناتے ہیں۔

۴..... ماضی قریب میں پیدا ہونے والا گروہ جو اسلامی دنیا کے موجود ڈھانچے کو سیاسی اور معاشی پس منظر میں سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔

اسلامی دنیا میں ان موضوعات پر لکھنے والے دو گروہوں میں تقسیم کیے جاسکتے ہیں۔ ایک وہ جو کسی نہ کسی طور ان میں سے کسی ایک کے زیر اثر ہے اور دوسرا وہ جو عصرِ حاضر کے علمیاتی چیلنج کی روشنی میں اسلامی تہذیب کے مطالعے کی وہ منہاج دریافت کرنا چاہتا ہے جس سے اس کی قوتِ محرکہ کا اندازہ ہوسکے اور اس کی تاریخ کے مؤثرات پر نتیجہ خیز گرفت حاصل کی جاسکے۔

مندرجہ بالا تمام گروہوں کے رجحانات کے مختصر جائزے سے صورت حال واضح ہوسکے گی:

۱..... فلسفۂ تاریخ پر لکھنے والوں میں سے اکثر نے اسلامی تہذیب کو اپنے نظامِ فکر میں ایک جگہ دی ہے۔ ۱۹ویں صدی کے ابتدائی حصے تک اس قبیل کے مطالعوں میں اسلام کی اہمیت نسبتاً کم تھی؛ چنانچہ ۱۹ویں صدی کے وسط تک فلسفۂ تاریخ کے ماہرین اسلامی تہذیب کا ذکر ذرا سرسری انداز میں کرتے ہیں لیکن آگے بڑھتے ہوئے رفتہ رفتہ اسلامی تہذیب کی اہمیت بڑھنے لگتی ہے۔ یورپی نشأۃ ثانیہ کے مطالعے میں گہرائی پیدا ہوتے ہی اسلام کا وہ عہد پیش نظر آجاتا ہے جب علمی، عملی اور فکری طور پر تاریخی مؤثرات اس تہذیب کے کنٹرول میں تھے۔ اسی طرح عرب عنصر کو منہا کر کے یونان کا مطالعہ بھی ممکن نہیں رہتا۔ لیکن اس سے خرابی یہ پیدا ہوئی کہ اسلامی تہذیب کو کم و بیش ان سانچوں میں منحصر کر کے دیکھا جانے لگا جو یورپ کی تاریخ میں کسی نہ کسی طور پر مؤثر ہوئے۔ اس طریقۂ کار کا عیب یہ ہے کہ یہاں تہذیب کا تصور ہمیشہ فلسفی کی اپنی ذاتی تعریف اور اس کے رجحان سے متعین ہوتا ہے اور عروج و زوال کا معیار مظاہر میں منحصر ہوا کرتا ہے۔ اہم تر سوال یہ ہے کہ تہذیب حقیقت کے ساتھ حرکت اور عروج و زوال کا ایک تصور پیش کرتی ہے۔ جب ایک مرتبہ اس تصور کو مسترد کر دیا جائے تو پھر اس تہذیب کو سمجھنے اور اس کے باطن میں اترنے کا کوئی راستہ باقی نہیں رہتا۔

۲..... اسلامی تہذیب کا تفصیلی مطالعہ کرنے والوں میں مستشرقین کا گروہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اس ضمن میں مروّجہ تصوّر کے مطابق اعلیٰ علمی تحقیق کے نمونے اس گروہ کی طرف سے سامنے آئے، مظاہر تہذیب اور بنیادی متون کی چھان پھٹک ہوئی اور اسلامی تہذیب سے متعلق ایک بڑا ذخیرہ فراہم ہوا۔ جہاں تک مستشرقین کی تحریروں کے پس منظر میں علمی اور غیر

علمی محرکات کا تعلق ہے' اس کا تفصیلی جائزہ ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب "اور ینٹلزم" Orientalism میں لیا ہے۔ مستشرقین کا منہاج اپنے تمام محرکات اور مؤثرات کے ساتھ علمی بلکہ معلوماتی رہا ہے اور آج بھی ہے۔ ان کے طریقہء کار کے بارے میں دو طرح کے سوال پیدا ہوتے ہیں:

(ا) ...... کیا تہذیب کی نصب العینی حرکت اور اس کے مقصود سے صرفِ نظر کر کے مظاہر کا مطالعہ اس تہذیب کا کوئی فہم پیدا کر سکتا ہے۔

(ب) ...... کیا تحقیق کے پس منظر میں بین التہذیبی تعلقات کی نوعیت تحقیق کی نہج اور اس کے نتائج کو متاثر کرتی ہے۔

اس طرح کے سوالوں کی روشنی میں اگر اس حقیقت کو پیش نظر رکھا جائے کہ مستشرقین کا مقصود اپنی محکوم اقوام کو سمجھنا' ان کی تاریخ کو نئے سرے سے مرتب کرنا اور اس کے مظاہر کی ترتیب فضیلت کو مغربی نقطۂ نگاہ کے مطابق نئے سرے سے مرتب کرنا تھا' تو یہ امر پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ اس طریقہء کار سے سامنے آنے والی تحریروں کی مقدار چاہے کچھ ہی کیوں نہ ہو' ان کے ذریعے اسلامی تہذیب کی روح اور اس کے نظام فضیلت تک رسائی حاصل نہیں کی جا سکتی۔

۳...... مغرب میں تاریخ فلسفہ و علوم پر لکھنے والے اسلامی تہذیب کا مطالعہ ایک خاص جہت سے کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلامی تہذیب یونان اور مغرب جدید کے درمیان ایک رابطہ ہے یا تجربی سائنس کے مولد کی حیثیت سے عرب مزاج کی ایک خاص اہمیت ہے۔ چنانچہ وہ مظاہر جو مغربی ذہن کی تشکیل میں کوئی رول رکھتے ہیں' اس گروہ کے نزدیک اہم ہیں اور انہی عناصر کو اسلامی تہذیب کی روح اور اس کا حاصل قرار دیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک تہذیب کا تصور عروج و زوال بھی انہی عناصر کے تابع ہے۔

۴...... فی زمانہ شرق اوسط اور ایران کی سیاسی صورت حال نے مغرب کی معیشت اور سیاست کو تیزی سے متاثر کیا۔ عرب اسرائیل جنگ کے دوران تیل کا ہتھیار جس طرح استعمال ہوا اور ایران میں انقلاب سے مغربی مفادات جس طرح متاثر ہوئے' اس سارے عمل میں ہر قدم پر مسلم ذہن کے ردِ عمل کی بے خطا پیش بینی ممکن نہ ہو سکی۔ اس سے تاثر یہ پیدا ہوا کہ اسلامی تہذیب کے بارے میں موجود مواد اس کے سیاسی اصولِ حرکت اور نظامِ عمل کو سمجھنے میں معاون نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ لازم آیا کہ ایسا نظام وضع کیا جائے جس کے ذریعے مسلم ذہن کے ردِ عمل کی بے خطا پیش بینی ممکن ہو۔ اس ضرورت نے مغربی یونیورسٹیوں میں تحقیق کے سانچوں

کو بہت حد تک تبدیل کیا ہے۔ پچھلے چند برسوں میں وہاں ہونے والی تحقیق پر جو مواد شائع ہوا ہے' اس پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اب تحقیق کا زور اسلامی تہذیب میں ان عناصر پر ہے جو سیاسی طور پر مؤثر ثابت ہو سکتے ہیں۔ مختلف فرقوں کی نفسیات اور ان کے معتقدات پر تفصیل سے کام ہو رہا ہے۔ قومی نفسیات کے مختلف سانچے بھی اب زیر مطالعہ آنے لگے ہیں۔

ہم نے اجمالاً یہ دیکھ لیا کہ مغرب میں کون سے گروہ اسلامی تہذیب کا مطالعہ کس منہاج سے کرتے ہیں۔ یہ امر بھی واضح ہے کہ یہ سارے منہاج اسلامی تہذیب کی روح تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام ہیں اور ان کی کامیابی کا کوئی امکان یوں بھی نہیں ہے کہ یہ تمام طریق کار اسلامی تہذیب کی اس روح سے دانستہ بے نیاز رہتے ہیں جو عالمی تہذیبی منظرنامے میں یکتا اور منفرد ہے اور اس کی بنیاد انسان' کائنات اور خدا کے درمیان وہ تعلق ہے جو تاریخ کے سیاق و سباق میں حجیتِ وحی سے متعین ہوتا ہے اور تاریخی قوتوں میں حق اور باطل کی تقسیم کرتا ہے۔

○

اسلامی تہذیب

بنیادی مباحث

علوم کے نقطۂ نظر سے ۲۰ویں صدی کو سماجیات تہذیب کا عہد کہا جاتا ہے۔ ۱۹ویں صدی کو فلسفۂ تاریخ کا زمانہ قرار دیا جاتا رہا ہے اِس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۹ویں صدی کا ذہن دنیا کو بنیادی طور پر ایک تاریخی مظہر کی حیثیت سے دیکھتا اور سمجھنے کی کوشش کرتا رہا ہے جبکہ ۲۰ویں صدی کا نقطۂ نظر دنیا کو اساسی طور پر ایک تہذیبی صورتحال قرار دے کر سمجھنے کی کوشش کرتا رہا ہے علم کی دنیا میں اسطرح کی تقسیم مطلق ہوتی ہے نہ مجرّد لیکن بنیادی طرز احساس میں رجحانات کی شناخت کے لئے اسطرح کی تقسیم کرلی جاتی ہے اس سے اور کچھ نہیں تو کم از کم تصورِ کائنات میں ہونے والے تغیر کا پتہ تو چلتا ہی رہتا ہے سماجیات تہذیب کی تصور کائنات کو سمجھنے کی ایک ارتقائی کوشش ہے یا زاویۂ نگاہ بدل کر اس تصور کے اثبات کے لئے دلائل فراہم کرنے کی کاوش۔ یہ بجائے خود ایک ایسا مکمل موضوع ہے جو علیحدہ بحث کا تقاضا کرتا ہے یہاں ہم بس اتنا کہہ سکتے ہیں کہ علوم جو بنیادی نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں عموماً وہ معیار کا درجہ اختیار کر لیتے ہیں مثلاً آج کل عموماً انسانی معاشروں کے عروج و زوال کا اندازہ ان کے تہذیبی کارناموں سے لگایا جاتا ہے ۱۹ویں صدی میں یہی حیثیت قوموں کے تاریخی وجود کو حاصل تھی۔

جس طرح دنیا کے اور معاشروں پر اس اصول کا اطلاق ہوا ہے اسی طرح اسلامی معاشروں کو بھی اس پیمانے پر پرکھ کر دیکھا گیا ہے اِن مطالعات سے متنوع قسم کے نتائج نکالے گئے ہیں۔ خود مسلمان علماء نے بھی اس سلسلے میں مطالعے کیے اور اپنے نتائج مرتب کئے ہیں۔ جس طرح مغربی فلسفے کی نشاۃ ثانیہ میں مسلمان مفکروں کا بڑا رول ہے اسی طرح تاریخ میں ایک مربوط دلچسپی

اور تہذیبی مظاہر کے مطالعات کے پس منظر میں اسلامی اثرات کار فرما دکھائی دیتے ہیں۔ سماجیاتِ تہذیب کے نقطۂ نظر سے عہد جدید میں جو مطالعے ہوئے ہیں' ان کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ مغرب نے جو معیار طے کر دیئے' انہی کے مدار میں چیزوں کو پرکھ لیا گیا جن عناصر کو مغرب جدید نے فوقیت دی وہی کسوٹی ٹھہرے۔ تہذیبی مظاہر کی معنویت اور خصوصاً ایک مذہبی دائرے میں ان کی حیثیت کے تعین کے لئے ضروری ہے کہ وہ مابعد الطبیعیاتی اصول پیش نظر رکھے جائیں جن سے کسی خاص تہذیب کے اوضاع اور انکا باہمی تعلق متعین ہوتا ہے۔

تہذیبی مظاہر کے مقصود بالذات ہونے کا اصول انسان کو اصولِ مطلق قرار دینے سے پیدا ہوتا ہے گویا ہیومینسٹ (Humanist) نقطۂ نظر کی ایک تجدید ہے۔ اس اصول کو اختیار کرنے میں یوں تو کوئی ہرج نہیں لیکن اس سے فرق یہ پڑتا ہے کہ ہر مظہر اپنی اصل میں اضافی حیثیت کا حامل ہو کر رہ جاتا ہے اس بات کو ہم وضاحت سے یوں سمجھ سکتے ہیں کہ اگر اناسیت پرست نقطہ نظر ہم قبول کر لیں تو وہ شے جسے ہم انسانی فطرت کہتے ہیں' ———— ان مظاہر کا مجموعہ ہو کر رہ جائے گی جو معلوم تاریخ میں کسی نہ کسی طور ظاہر ہوتے ہیں۔ اسطرح بطور استقراء ہم انسانی فطرت کا ایک مبہم سا اندازہ تو قائم کر سکتے ہیں لیکن اسے کسی مطلق اصول کی حیثیت نہیں دے سکتے اور جب خود فطرت انسانی ایک مکمل اصول نہ بن سکے' تو اس کا جزوی اظہار یعنی تہذیب کس طرح مطلق اصول قرار دیا جا سکتا ہے اناسیت پرستی کے بالمقابل ہمارے سامنے وہ نقطۂ نظر ہے جو مذاہبِ عالم پیش کرتے ہیں وہ انسان کو بحیثیت وجود مطلق نہیں بلکہ مخلوق قرار دیتے ہیں جس کی فطرت مطلق کا عکس ہے اور ان کی منطق یہ ہے کہ خدا نے انسان کو تخلیق کیا' اس کی فطرت کو اپنی فطرت پر بنایا' اس کی فطرت میں موجود خیر کی تجدید کے لئے بفاصلۂ زمان و مکان حاملینِ وحی بھیجے اور اس کی عقل میں یہ صلاحیت رکھی کہ وہ وحی کی روشنی میں عقل کے ذریعے حق کو پہچان سکے لیکن یہ معاملہ یہیں ختم نہیں ہو جاتا اس لئے کہ انسان بحیثیتِ وجود صرف عقل نہیں ہے' وہ ارادہ' عمل اور جذبہ بھی ہے چنانچہ حق سے جس طرح کا ربط عقل کو ہوتا ہے' وہ ارادے اور جذبے کو اور نتیجۃً عمل کو متاثر کر کے ایک خاص شکل دیتا ہے۔ چونکہ تہذیب فطرت کے سیاق و سباق میں اعمالِ انسانیہ کے نتائج کے ذریعے وجود میں آتی ہے' اس لئے اس میں بنیادی چیز

حقیقت سے عقل کے ربط کی نوعیت ہے کیونکہ اسی اعتبار سے عمل کی شکل متعین ہوتی ہے' عمل کی اس شکل کا تعین فطرت خارجی کے میڈیم کے ذریعے ہوتا ہے یعنی جب انسان تصور یا ارادے کو جو فطرت کا خارجی وجود ہیں' ایک خاص شکل دیتا ہے تو تہذیب پیدا ہوتی ہے پس اپنی حتمی حیثیت میں تہذیب دراصل تصورِ حقیقت کو معروض میں منتقل کرنے ہے تصورِ حقیقت درجۂ عقل سے سفر کرتا ہوا جب درجۂ عمل تک آتا ہے تو انسانی وجود تمام سطحوں کو سمیٹتا آتا ہے اسی طرح جب وہ کسی خارجی واسطے کو اپناتا ہے تو اسے ایک خاص شکل دے دیتا ہے اور ایک درجے میں فطرت کے ایک پہلو سے رابطہ پیدا کر کے اس میں تصرف کرتا ہے چنانچہ درجہ عقل میں چاہے وہ ایک مجرد اصول ہو لیکن شہود میں آتے آتے انسانی اور کائناتی تعینات کے اعتبار سے اس میں مختلف تہیں پیدا ہو جاتی ہیں اب اگر آپ ان تہوں کو تصورِ حقیقت کے اعتبار سے دیکھیں گے تو وہ اعراض ہیں جو زائد بر جوہر ہیں اور اس طرح جوہر کو چھپا لیتے ہیں اور اگر آپ انہیں باعتبار شہود ملاحظہ کریں گے تو یہ اعراض جوہر کو ظاہر کرنے کا لازمہ ہیں اور اس طور اپنی اپنی سطح پر جوہر کا مظہر ہیں۔ جب ذہن انسانی تہذیب کے مظاہر کو مقصود بالذات سمجھتا ہے تو وہ اعراض کو جوہر کا قائم مقام بنا دیتا ہے اور جب وہ جوہر کو بلا شرط شہود دیکھتا ہے تو اس کے ظہور کے انسانی لازمے کو فراموش کر دیتا ہے اصل اعتبار یہ ہے کہ وہ جوہر عرض کو شرائط ظہور کے ساتھ دیکھے' جوہر کے اجمال میں اعراض کی تفصیل ملاحظہ کرے اور اعراض کے شہود میں جوہر کا وجود دیکھے۔ اس اصول کے مطابق مذہب اصولِ مجردہ کا مجموعہ ہے جو وجود انسانی کی مختلف تہوں سے گزر کر ظاہر ہو تو اعمال انسانیہ کا مجموعہ تیار ہوتا ہے یہاں ایک اور بحث ضروری ہے' اس پر بھی ایک نظر ڈالتے چلیں جو اصول جوہر سے عرض کے سفر کا ہم نے تہذیب کے سلسلے میں بیان کیا' وہی انسانی وجود پر بھی صادق آتا ہے چنانچہ مابعد الطبیعیاتی اصلِ مجردہ اس کی ہر سطح کا لحاظ رکھتے ہیں فطرت انسانی میں جو چیزیں غیر متغیر ہیں' ان کے احکام بھی غیر متغیر رکھے گئے ہیں اور جو تہیں حس نسبت سے تغیر پذیر ہیں' ان کے احکام بھی اسی اعتبار سے تغیر پذیر' چنانچہ مرکزی نوعیت کے احکام میں ایک حتمی اور یقینی کیفیت پائی جاتی ہے اور ثانوی نوعیت کے مظاہر میں اصول متعین کر دیے گئے ہیں۔ تہذیب کا براہ راست تعلق انسانی فطرت کے مرکزی اصول سے نہیں بلکہ اس کے ثانوی مدارج

سے ہے، چنانچہ اسی لئے دنیا میں مذاہب اپنے اصول کی حیثیت سے اعمال میں عموماً غیر متغیر ہیں لیکن ان کے تہذیبی مظاہر میں صرف اصولی اشتراک پایا جاتا ہے جس سے ان مظاہر کی صورت اور ان کے معنی متعین ہوتے ہیں تصورِ حقیقت اور تہذیب کے مظاہر میں ربط کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے ہمیں ایک مثال سامنے رکھنی ہوگی ایک شخص کے اندر درجۂ عقل میں حقیقت بطور جمال رونما ہوتی ہے عالمِ خیال میں یہ جمال ایک تصور کی صورت میں آتا ہے، وہاں سے عالم نفس میں یہ تصور ایک تصویر کی شکل اختیار کرتا ہے تصورِ عالم نفس تک آکر اپنے وجود کی تکمیل تک نہیں پہنچتی چنانچہ ارادے میں تحرک پیدا کرتی ہے، اور ارادہ اعضائے انسانی میں تصرف کر کے ایک خاص طرح کے برش کی تخلیق کرتا ہے، رنگ فراہم کرتا ہے اور پھر کینوس پر ان رنگوں میں اس تصویر کو منتقل کرتا ہے اسطرح تصویر ایک معروضی وجود اختیار کرتی ہے۔ اس سارے عمل میں برش کی تخلیق، کینوس اور رنگ کی فراہمی بے معنی ہیں جب تک انہیں تصویر کے شرائط وجود کے طور پر نہ دیکھا جائے! اور کینوس پر بنی ہوئی تصویر مرتبۂ عقل میں موجود جوہر جمال کا ایک مبہم سا عکس ہے لیکن خارجی دنیا میں تصویر ہی اس اصل تصور جمال کا مکمل مظہر ہے یہی معاملہ تہذیب انسانی کا ہے کہ وہ اپنی مختلف سطحوں پر تصورِ حقیقت کا مبہم سا عکس ہوتی ہے اور مختلف چیزیں اس تصورِ حقیقت کے ساتھ براہ راست یعنی تصویر کی شکل میں یا بالواسطہ یعنی برش اور کینوس کی شکل میں منسلک ہو کر بامعنی بن جاتی ہیں اسطرح معنی انسان کے ذریعے کائنات میں نزول کرتا ہے اور تہذیب انسانی کائنات کو معنی دے کر انسان کے لئے ایک ایسا نگار خانہ فراہم کرنے کا عمل ہے جس کے ہر آئینے میں ایک حقیقتِ منزہ کا روشن یا مبہم عکس دکھائی دیتا ہے

آدم خاکی سے عالم کو جلا ہے، ورنہ
آئنہ تھا یہ ولے قابل دیدار نہ تھا

تصورِ حقیقت ایک ماورا عنصر ہے جو آدم و عالم کی جدلیات میں تہذیب انسانی کی بامعنی تشکیل کرتا ہے یہاں تک کی بحث سے ہم ایک نتیجے پر پہنچے کہ مظاہر تہذیب کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے پس پردہ کارفرما اصول کو سمجھنے کے لئے ہمیں صرف ایک چیز دیکھنی ہوگی۔
تصورِ حقیقت اگر مظاہر کے لحاظ سے تہذیبیں متنوع ہوں اور ان کے درمیان تصورِ حقیقت مشترک

ہو تو وہ تمام تہذیبیں ایک بڑے تہذیبی دائرے میں شامل ہوں گی اور اگر مظاہر کی یکسانیت کے باوجود تصورِ حقیقت الگ الگ ہوں تو تہذیب الگ ہو جائی گی۔ مثلاً عہد رسالت کے عرب پر ایک نظر ڈالئے تو اس میں زبان و ادب اور رسوم و رواج میں بہت سے مظاہر مسلمانوں اور کفار کے درمیان مشترک دکھائی دیتے ہیں لیکن تصورِ حقیقت کے فرق نے انکی معنویت میں زمین و آسمان کا فرق پیدا کر دیا ہے۔ اسی طرح اسلامی تہذیب کے دور تک پھیلے ہوئے دائروں میں انکے اپنے جغرافیائی اور لسانی ماحول کے تقاضوں نے مظاہر کے درمیان ایک فرق قائم کر رکھا ہے۔ لیکن جب انہی مظاہر کو ہم اسلامی تہذیب کے تصورِ حقیقت سے منسلک کر کے دیکھیں گے تو اندازہ ہو گا کہ کثرت کی اس کائنات کے پیچھے معنی کا اصول واحد ہے۔ اسی گفتگو سے ایک اصول اور مستنبط ہوا تصورِ حقیقت مظاہر تہذیب میں فرق مراتب کے اصول کے تحت منعکس ہوتا ہے۔ بعض مظاہر میں اس کا ظہور بالواسطہ ہے اور بعض میں براہ راست۔ جس طرح انسانوں میں قدر کا تعین حقیقتِ مطلق سے ربط کی نوعیت پر ہوتا ہے اسی طرح مظاہر تہذیب کی قدر تصورِ حقیقت کے انعکاس کے اعتبار سے طے ہوتی ہے۔ مذہب کے ڈھانچے میں بعض علوم و فن ایسے ہوتے جن کا تعلق تہذیب کے نظام سے نہیں ہوتا یعنی وہ تصورِ حقیقت اور نفس انسانی کے جدلیاتی ربط کے ذریعے نہیں پیدا ہوتے بلکہ ورائے انسانی سرچشموں سے ظہور پاتے ہیں اور انہیں تہذیب کا حصہ سمجھنا ایسی ہی بدتمیزی ہے جیسے قرآن کو شاعری سمجھنا، خطاطی کو آرٹ کی تحریک جاننا یا حکمت کو انفرادی ظن و گمان کے برابر کا درجہ دینا۔ یہ چیزیں تہذیبی عمل کے ذریعے وجود میں نہیں آتیں بلکہ تہذیبی عمل سے ماوراء رہ کر اس کے اصول سفر کو متعین کرتی ہیں۔ مذہب کے سیاق و سباق میں تہذیب کو سمجھنے کا واحد اصول فرق مراتب کا تصور ہے۔ اس کے بغیر انسانی اعمال کے نتائج کا ایک پراگندہ مزاج ڈھیر تو وجود میں آسکتا ہے، ایک بامعنی تہذیب کی تشکیل نہیں ہو سکتی۔

مذاہب عالم میں ایک جہت اشتراک کی ہے اور ایک جہت فرق کی۔ تمام بڑے مذاہب باستثنائے بدھ مت کسی نہ کسی درجے پر الٰہِ واحد کے تصور اور اس کی طرف سے نزولِ ہدایت کے قائل ہیں۔ مذاہب اور حکیمانہ نظریات کے مزاج کی ایک تقسیم ان کے اصولِ ظہور کے مطابق بھی کی جا سکتی ہے۔ بعض کا اصول تنزیہی ہے اور بعض کا تشبیہی - یہ فرق خود حقیقت کی

جہت سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ذاتِ مطلق کا تصور تو بہر حال دونوں صورتوں میں موجود ہے۔ فرق صرف اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ ذات مطلق کے کس درجے کو تصورِ حقیقت کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ اس فرق کی طرف ایک جگہ فرتھجوف شوآن نے اس طرح اشارہ کیا ہے:

"ذات مطلق کی طرف دو رویئے اختیار کیے جا سکتے ہیں۔ ایک کی بنیاد ہے "ذات الٰہیہ فی نفسہٖ "اور دوسرے کی بنیاد ہے "ذات الٰہیہ بہ مظاہر انسانی "یہی فرق ہے جو ابراہیمیت ' موسویت ' اسلام ' فلاطونیت اور ویدانت اور دوسری طرف عیسائیت ' رام مت ' کرشن مت ' احدیت اور ایک طرح سے پورے بدھ مت میں کار فرما ہے"۔ لیکن جب ایک بار ہم اوتار کے بجائے نبوت کے تصور کو پیش نظر رکھیں تو ہمیں ایک متعین دائرے یعنی زیادہ تر ادیان سامیہ اور ان سے پیدا ہونے والے مظاہر تہذیب کے حوالے سے بحث کرنی ہو گی۔

کسی مذہب کے تشخص کا تعین اس امر سے ہوتا ہے کہ وہ آخری نبی کسے تسلیم کرتا ہے۔ انبیائے ماسبق پر ایمان تمام مذاہب کا لازمہ ہے۔ تاریخ انبیاء پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نبی کے ذریعے ایک خاص صفت الٰہیہ ظاہر ہوتی ہے۔ چنانچہ تاریخِ مذاہب حق کی مختلف جہتوں کو ظاہر کرتی ہے اور انسانوں کی نسلی خصوصیات ' ان کے طبائع اور جغرافیائی ماحول کے اعتبار سے مختلف زمانوں اور زمینوں میں حق کی جہات ازروئے تدبیر الٰہیہ ظاہر کی گئیں۔ اگر کسی گروہ میں خوف کا عنصر غالب رکھا گیا تو اس کے پیغام میں تصور عبدیت پر زور دیا گیا۔ کسی میں روحانیت کی استعداد رکھی گئی تو اس کی سمت بھیجی جانے والی وحی میں روحانیت کو غلبہ دیا گیا۔ (اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لئے ملاحظہ کیجئے "تالیف عظیم" صفحہ......) اس طرح پیغام کا پہلا ظہور اجمالی یعنی Prefiguration نبی کی ذات میں ' اس کا ظہور اصولی وحی کی شکل میں اور اسی پیغام کا ظہور انسانی تہذیب کی شکل میں ہوتا رہا جس میں اصول کی ایک خاص جہت ' فطرت انسانی کی ایک خاص جہت سے مربوط ہو کر بصورت تہذیب و تمدن سامنے آئی۔ وحی کے اصول مجرد اور انسانی فطرت کے درمیان نبی کی حیثیت انسانی جہت سے ایک برزخ کی ہے۔ نبی کی ذات میں اصول مجرد کی Prefiguration ایک اور سمت میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ ہر وحی ایک الگ اصول نجات لے کر ظاہر ہوتی ہے' اور یہی اصول نجات کسی خاص تہذیب کے تصور

حقیقت کی انسانی جہت کی تشکیل کرتا ہے۔

ان چند اصولی مباحث کے بعد ہم اسلامی تہذیب کی نوعیت اور اس کے اصول تشکیل کے بارے میں گفتگو کر سکتے ہیں۔ اسلام کا یہ دعویٰ کہ وہ سلسلۂ مذاہب کی تکمیل کرتا ہے، مختلف جہتوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اس کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ وہ جزوی شرائع ماسبق کو منسوخ کرتا ہے اور ایک کلی اور حتمی شریعت لے کر ظاہر ہوا ہے۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے۔ اسی کے ایک معنی یہ ہیں کہ مذاہب ماسبق ایک اصول کی Human Crystalization کا سلسلہ ہیں اور اسلام بذات خود اس اصول کا ظہور۔ (تفصیلی بحث کے لئے ملاحظہ کیجئے "تالیف عظیم") اسلام شرائع کی تکمیل جزو کو ظہورِ کُل کے ذریعے منسوخ کر کے کرتا ہے اور حقائق کی تکمیل انہیں منسوخ کئے بغیر اصول جامعیت کے ظہور سے کرتا ہے۔ اب ہم اس اعتبار سے اسلامی تہذیب کے مسئلے پر گفتگو کر سکتے ہیں لیکن یہاں تہذیب کے سلسلے میں جو اصول ہم طے کرتے آئے ہیں، ان پر ایک نظر ڈال لینی چاہئے۔

(۱) ..... تہذیب کی اصل کا تعین اس کے اصولِ حقیقت سے ہوتا ہے۔

(۲) ..... دنیا میں مختلف تہذیبیں فطرت انسانی اور حقائق الٰہیہ کے مختلف پہلوؤں کو از روئے تدبیر الٰہیہ فوقیت دیتی ہیں۔

(۳) ..... اسلام کا اصولِ تہذیب جامعیت ہے اور اسی لئے وہ کسی ایک متعین ہئیت سے بحث کرنے کے بجائے اشیاء اور انسانوں کو ایک اصول وحدت میں پروتا ہے۔

نفس انسانی جو تہذیب کی تشکیل کے لئے وحی کا مرکب ہوتا ہے، اپنے مظاہر میں کثیر ہے۔ چنانچہ بعض تہذیبیں نفوس انسانیہ کی کثرت کو حقیقتِ واحدہ کے رنگ میں رنگ کر کثرت میں وحدت کی شان پیدا کرتی ہیں، اور یہ عموماً سامی ادیان کی خصوصیت خیال کی جاتی ہے۔ آریائی ادیان عموماً وحی کو نفوس انسانیہ میں باعتبار تنزل دیکھتے ہیں اور اس طرح وحدت میں کثرت پیدا کرتے ہیں۔ اسلام کا اصول تہذیب کثرت میں وحدت پیدا کرنا ہے۔ اب آیئے اس طریقۂ کار کے ایک جائزے سے اس کے اصولوں کا استنباط کریں۔

اسلام کا ظہور زوال تہذیب کے ایک کائناتی لمحے پر ہوتا ہے۔ چھٹی اور ساتویں صدی

عیسوی میں دنیا کی کوئی تہذیب ایسی نہیں ہے جو اپنے قوسِ عروج کا سفر کر رہی ہو۔ ذرا اس وقت کے نقشے پر نظر ڈالیئے تو معلوم ہو گا کہ ایرانی اور بازنطینی تہذیبیں اپنے زوال کی آخری حدوں پر ہیں۔ چینی تہذیب ایک خاص سطح پر آ کر رک گئی۔ ہندومت اپنے بڑے تمدنی کارناموں کی تکمیل کر چکا ہے۔ مصر میں تہذیب کے عہد کو گزرے ہوئے ایک طویل عرصہ بیت گیا ہے۔ اس صورتحال میں اسلام ایک ایسے علاقے میں ظاہر ہوتا ہے جو ارضی مذاہب اور دائرۂ تہذیب کے عین درمیان ایک تہذیبی خلا کی صورت میں موجود ہے۔ اسلام کے پاس تہذیبی مواد صرف ایک ہے...... لفظ — عرب دنیا میں شاعری کے علاوہ اور کوئی تہذیبی میڈیم نہیں پایا جاتا۔ اس سرزمین پر اسلام کے ظہور کی غالباً غایت اولیٰ ہی یہی تھی کہ اصول اپنی اوّلین حیثیت میں کسی زمینی لازمے سے مخلوط نہ ہونے پائے لیکن اس کے گرد ایک ایسا دائرہ ضرور رہے جس پر اس اصول کے مختلف اطلاقات ہو سکیں۔ چنانچہ اول دور میں یعنی بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ریاست مدینہ کے قیام تک کوئی ایسی چیز پروان چڑھتی دکھائی نہیں دیتی جسے ہم تہذیب وثقافت کے اہم مظاہر میں گنتے ہیں، حتیٰ کہ یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ عرب شاعروں کی زبانیں بھی یکایک خاموش ہو گئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وقت مذہبی اور کائناتی نقطۂ نظر سے کوئی معمولی وقت نہیں ہے۔ خدا آخری بار انسان سے براہ راست خطاب کر رہا ہے لہٰذا پوری کائنات گوش بر آواز ہے اور امریکہ سے مصر تک کوئی بڑا اور قابل ذکر تہذیبی عمل نہیں ہو رہا ہے۔ ہر انسانی عمل معطل کر دیا گیا ہے اور نفوس صرف اس آواز کو جذب کر رہے ہیں۔ یہ انجذاب اتنا قوی ہے کہ نفوس خود اصول بن گئے۔ مدینہ کا یہ معاشرہ تہذیب کی نمائندگی نہیں کرتا بلکہ اصول تہذیب کی حیثیت رکھتا ہے۔ ابھی مسلم تہذیب کا بیج انسانی قلوب میں ہے۔ اس کے بعد وہ مرحلہ آتا ہے جب اسلام پھیلنا شروع ہوتا ہے اور مختلف تہذیبوں سے اس کا رابطہ ظہور میں آتا ہے۔ اس سلسلے میں سید حسین نصر نے اپنے طویل مضمون

Islam and the Encounter of Religions.

میں بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ اسلام جس تیزی سے دنیا کے دوسرے مذاہب کے روبرو آیا، وہ تاریخ ادیان میں اپنی قسم کا واحد واقعہ ہے۔ اب ذرا اس کا میکنزم ملاحظہ کیجئے:

جزیرہ نمائے عرب کے اندر اسلام کا پہلا باقاعدہ تہذیبی ربط یہودیت سے ہوتا ہے اور اس کے فوراً بعد ایک طرف ایران میں مجوسیت سے اور دوسری طرف حبشہ اور بازنطینی سلطنت کی صورت میں عیسائیت سے۔

اسلام اور دوسرے مذاہب کے درمیان جو ارتباط واقع ہوا' اس کا جائزہ تاریخ انسانی کا مشکل ترین موضوع ہے' اس لئے کہ اس عمل سے اتنے پیچیدہ مظاہر وجود میں آئے جو آج ہر جگہ موضوع بحث بنے ہوئے ہیں۔ علماء نے عام طور پر اس مظہر سے اصول تشبّہ کے تحت بحث کی ہے۔ ان کا عمومی خیال ہے کہ لباس اور رہن سہن میں دوسرے مذاہب کے افراد کے ساتھ تشبّہ مناسب نہیں ہے۔ یہ خیال اپنی جگہ درست ہے' اس لئے کہ اقوام کے لباس بھی مکمل تناظر سے الگ کوئی چیز نہیں ہوتے بلکہ کسی خاص مذہب سے منسلک شعور قدس کا ایک حصہ ہوتے ہیں۔ اس لباس کو اختیار کرنے کا مطلب اس شعور قدس کو جذب کرنا ہے' لیکن اگر ایک لباس کی کسی قوم کے ساتھ تخصیص ختم ہو جائے تو اسے اختیار کرنے میں کوئی ہرج نہیں۔ یہ اصول اپنی جگہ ایک بہت بڑی تہذیبی بصیرت بیان کرتا ہے۔ تخصیص ختم ہونے کی دو صورتیں ہیں' ایک تو یہ کہ وہ لباس شعور قدس کے تصور سے منسلک ہی نہ رہے۔ اس صورت میں اس کی حیثیت ایک عام انسانی ضرورت کی ہو جاتی ہے جو آئندہ کسی وقت اپنے آپ کو شعور قدس کے کسی اور نظام سے از سر نو منسلک کر سکتی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اسلام ایک جزوی شعور قدس کو اپنی نظام میں سمو لے اور اسے ایک زندہ تر معنی دے دے یہ صورت لباس کے ساتھ ساتھ رسوم میں بھی پیدا ہوتی ہے۔ یعنی یہ ممکن ہے کہ دوسرے مذاہب کے رسوم و رواج میں اسلام کے تصورِ حقیقت کی جہت پیدا کر کے انہیں اسلام کے تہذیبی نظام میں شامل کر لیا جائے۔ بعض علماء نے اس سلسلے میں ضرورت سے زیادہ سخت اصول قائم کیا ہے' لیکن ان کی مصلحت یہ ہے کہ کہیں دوسرے مذاہب کے رسوم و رواج علیٰ حالہٖ اسلام کے تہذیبی نظام میں داخل ہو کر اس کے تصورِ حقیقت کو پسپانہ کر دیں۔ کسی وقت صورتحال سے نمٹنے کے لئے اس اصول کا اطلاق درست ہے لیکن اسلام کا اصل طریقہ کار اور ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام جاہلیت کی بہت سی رسموں کو برقرار رہنے دیا' کچھ میں ترمیم فرمادی اور کچھ کو یکسر منسوخ

کر دیا۔ اس طریقۂ کار کی لم یہ ہے کہ ان میں جو رسوم دین ابراہیمی کے سوتے سے پھوٹے تھے، اور اپنی اصل شکل میں برقرار تھے' اسلام نے انہیں قبول کر لیا۔ جن رسوم میں لوگوں نے ترمیم کر کے ان کی اصل صورت مسخ کر دی تھی' ان کو ان کی اصل صورت پر لوٹا کر انہیں اسلام کے شعائر میں داخل کر لیا گیا اور جو رسوم یکسر گمراہی پر بنیاد رکھتی تھیں' انہیں منسوخ کر دیا گیا۔ ہر زمانے اور ہر زمین کے لئے اسلام کا اصول تہذیب یہی ہے۔

اب یہاں ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے۔ اس بات کا فیصلہ کیسے ہو گا کہ کون سی رسم کائناتی قانون کے مطابق ہے اور کون سی انسانی گمراہیوں کی پیداوار۔ اس سلسلے میں ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ قرآن کی ایک حیثیت فرقان یعنی کسوٹی کی بھی ہے چنانچہ اس بات کا فیصلہ کہ دنیا کے تمام مذاہب میں حق و باطل کہاں کہاں مخلوط ہوتے ہیں' قرآن کی روشنی میں ہو گا اور اسی فیصلے کی بنیاد پر یہ رسوم و رواج اسلام کے نظام تہذیب کا حصہ بنائے جائیں گے۔ اسلام سے پہلے باعتبار ظہور رسالت ایک مقید بزمان و مکان اصول ہے جبکہ توحید علی الاطلاق تمام تہذیبوں اور روایتوں کی جڑ ہے اور اسلام کا تصور توحید (توحید ذاتی) تمام مذاہب کے بطن میں موجود ہے ——— لیکن دوسرے مذاہب میں توحید صفاتی کا واضح تصور موجود نہیں ہے۔ اس کا بہتر اندازہ دنیا کے ان مذاہب کے مطالعے سے لگایا جا سکتا ہے جو اساطیر پر اپنی بنیاد رکھتے ہیں۔ اساطیر کی وجہ پیدائش ہی یہی ہے کہ توحید صفاتی کی غیر موجودگی میں وہاں ہر صفت ایک مستقل بالذات حقیقت بن گئی ہے اور ہر صفت کے لئے ایک دیوتا مقرر ہو گیا ہے۔ اساطیر میں مثلاً روشنی کا دیوتا الگ پایا جاتا ہے اور علم کا الگ' طوفان کا جدا اور مٹی کا جدا۔ لیکن اساطیر کی تاویل کا بھی ایک اصول بیان کیا گیا ہے۔ اسے ہم اگر نظر میں رکھیں تو بات بہت حد تک واضح ہو سکتی ہے۔ جب ایک قوم یہ کہتی ہے کہ اپالو نور کا خدا ہے تو اس کی تاویل اس اعتبار سے بھی ہو سکتی ہے کہ جس چیز کو وہ نور کا خدا کے نام سے متشکل کرتے ہیں' وہ دراصل خدا کی صفت نور ہے جو ذات اور مراتب ذات کے تصور سے الگ ہو کر خود ایک ذات بن گئی ہے۔ ادیان سامیہ تک آتے آتے مذاہب میں صفات اور ذات میں نسبت تنزل کا تصور بہت حد تک منضبط ہونے لگا تھا اور اسلام کی شکل میں یہ مسئلہ بالکل واضح ہو گیا' چنانچہ اسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ توحید

اپنی اصل میں ہمیشہ سے موجود رہی ہے، لیکن تہذیبوں میں صفات کو الگ الگ کر کے دیکھنے کا رجحان بھی موجود رہا ہے۔ اسلام نے جب بحیثیت اصولِ جامعیت صفات اور ذات کو ایک تصور میں منضبط کر دیا تو توحید اپنی جامع صورت میں تصورِ حقیقت کے طور مؤثر ہو گئی۔ اب اسلام نے جو تہذیبی نظام تشکیل دیئے ان میں اصل اصول جامعیت توحید ہے چنانچہ اسی بنیاد پر وہ ادیان سابقہ میں موجود تصور توحید ذاتی اور مظاہر توحید صفاتی کو مقام جامعیت عطا کر کے اسلامی تہذیب کے دوائر تشکیل دیتا ہے۔

اب تک ہماری بحث اصول سے تعلق رکھتی ہے لیکن تہذیب چونکہ ایک ارضی اور انسانی مظہر ہے اس لئے اسے اس کے اطلاقی پہلو سے بھی دیکھنا چاہیے۔ وحی اپنی اصل میں بمنزلہ روح ہے اور اسی لئے اس سے براہ راست تعلق رکھنے والے علوم کی حیثیت کم و بیش تنزلات روحانیہ کی ہے۔ ان میں جو تبدیلیاں آتی ہیں وہ وحی کی اصل ہی میں پوشیدہ ہوتی ہیں۔ انسانی نگاہ مختلف اوقات میں وحی کے اندر پوشیدہ لسانی، عملی اور روحانی کائناتوں کا جزوی ادراک حاصل کرتی رہتی ہے لیکن اس عمل میں نفوس انسانیہ کا کوئی تخلیقی جزو فعال طریقے پر بروئے کار نہیں آتا۔ اس کے برعکس تہذیب ایک ایسا مظہر ہے جس میں نفوس انسانیہ وحی سے تصورِ حقیقت جذب کرنے کے بعد اپنی تخلیقی توانائی کے ذریعے ایک انسانی کائنات تشکیل دیتے ہیں چنانچہ جس طرح درجۂ روح پر کسی بیماری اور عارضے کا تصور نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح وحی اور اس کے قریب ترین دائرے کا معاملہ ہے وہ بھی چونکہ اپنی اصل میں ایک جوہر بسیط ہے اس لئے اس میں بھی ارضی خرابیوں یا اصول زوال کی کار فرمائی کا تصور نہیں ہو سکتا۔ لیکن روح جب اپنے ظہور خارجی کی شرط پوری کرتی ہے اور جسم حاصل کرتی ہے تو اس جسم میں ہزاروں طرح کی بیماریاں پیدا ہو سکتی ہیں اور ہوتی ہیں، اور اسی طرح کے اصول زوال بالآخر اس جسم کو تباہ بھی کر دیتے ہیں لیکن بیماریوں کی یا ارضی حادثات کی موجودگی ہمیں اس امر سے منکر نہیں کر سکتی کہ یہ جسم روح انسانی کا اظہار نہیں ہے۔ یہ اشیاء کی فطرت ہے کہ جوہر بسیط مکدر نہیں ہوتا اور جوہر مرکب میں تکدر پیدا ہونا لازمی ہے یہی معاملہ تہذیبوں کا ہے۔ دنیا کی تمام تہذیبیں اپنی ارضی اور عارضی نوعیت کی وجہ سے عدم اعتدال عناصر کا شکار ہوتی ہیں اور فنا یا متغیر ہو جاتی ہیں۔ اسلامی تہذیب بھی

اپنے مظاہر کے اعتبار سے اس اصول کا استثنا نہیں ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ دیگر مذہبی تہذیبوں کو اگر ایک بار زوال ہوا تو وہ دوسری مرتبہ اپنا تہذیبی نظام قائم نہیں کر سکیں۔ یہ اصول فنا کا ظہور ہے یا پھر دوسری صورت یہ ہوئی کہ تہذیبی نظام کا ڈھانچہ تو قائم رہا لیکن اس کے پیچھے کارفرما مذہبی روح برقرار نہ رہی۔ یہ اصول تحجّر کا ہے۔ اسلام کے ساتھ معاملہ یہ ہے کہ ہر جگہ اس کے قائم کردہ تہذیبی ڈھانچے زوال پذیر ہوتے ہیں اور پھر یہ اپنا مرکز بدل کر ایک نیا ڈھانچہ تخلیق کر لیتا ہے اور نئے ڈھانچے میں اس کے تہذیبی مزاج کا پہلو بدل جاتا ہے۔ مذہبی اصطلاح میں اسے یوں کہئے کہ اگر ایک اسم الٰہیہ کے اسرار ایک تہذیبی نظام کے مقید بزمان و مکان چوکھٹے میں باعتبار تعینات انسانی ظاہر ہو چکے ہیں تو دوسرے ڈھانچے میں کسی اور تجلی اور کسی اور اسم کے اسرار ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ کہیں [illegible]ت جمال جلوہ گر ہے تو کہیں جلال کرشمہ ساز، کہیں اسم المصور ظاہر ہو رہا ہے تو کہیں تجلیٔ الممیت کا دور دورہ ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ بحث باعتبار غلبۂ صفت ہے۔ یعنی موجود تو تمام صفات ہوتے ہیں لیکن بہ تفاوت زمین و زماں کہیں کسی کو غلبہ ہے کہیں کسی کو اس طرح جب تہذیب اسلامی کا مرکز تبدیل ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس کا اعتبار ظہور بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس وضاحت کے بعد ہم پھر اپنے اصولی مبحث کی طرف لوٹتے ہیں یعنی یہ کہ تہذیب بحیثیت مظہر ارضی اپنی اصل میں زوال آمادہ ہے۔ یہاں اس بحث کی ضرورت ایک خاص پس منظر میں ہو رہی ہے لہٰذا پہلے ایک ضمنی وضاحت اس کی بھی ہونی چاہئے۔

اسلامی تہذیب پر لکھنے والوں نے عموماً جب اس کے مظاہر کی رنگارنگی دیکھی تو ان میں ایک درجے کا تحیر پیدا ہوا اور اسلام کے اصول جامعیت کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے عموماً انہوں نے اس مختلف اللوازم نظام میں اصول وحدت دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی چنانچہ انہوں نے کسی ایک مظہر کو اصل قرار دے کر باقی تمام کو گمراہی قرار دے دیا۔ کسی نے ایک کو فرقان اور کسوٹی قرار دے کر باقی تمام مظاہر کو غیر تہذیبی کہہ دیا، کسی نے عجمیت کی نکتہ طرازیوں کو خلاف اسلام سمجھا اور کسی نے عربیت کی سادگی کو خلاف تہذیب جانا۔ یہ تمام خلط مبحث پیدا ہی اس لئے ہوا ہے کہ لوگوں نے اس مظہر جامعیت کبریٰ کی نیرنگیوں کو اس کے وسیع تناظر

میں رکھ کر نہیں دیکھا۔۔۔ اسی طرح تہذیب کے مرتبۂ ظہور میں جو چیزیں لازمۂ فطرت انسانی کی حیثیت سے اس طرح ظاہر ہوئیں کہ وہ اصول سے واضح اور صریح مطابقت نہ رکھتی تھیں تو بعض لوگوں نے ان دوائر تہذیب ہی کو غیر اسلامی قرار دے دیا۔ بعض لوگوں نے اس نقطۂ نظر کا اطلاق اسلامی تاریخ پر اس اعتبار سے کیا ہے کہ ان کے نزدیک مملکت مدینہ کے ایک مختصر دور کو چھوڑ کر باقی ساری تاریخ اسلام کی نمائندہ نہیں ہے۔ یہاں ایک بات واضح رہنی چاہئے کہ جس طرح آدمی کے مسلمان ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار محض اس کے ایمان سے قائم ہوتا ہے' اسی طرح تہذیب کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کا فیصلہ اس کے تصورِ حقیقت سے ہوتا ہے۔ اس میں عدم اعتدال' اخلاقی اور فکری گمراہیاں موجود ہو سکتی ہیں' اس لئے کہ تہذیب بہرحال ایک انسانی مظہر ہے اور انسانی مظہر میں Evil کی موجودگی لازمۂ فطرت ہے۔ مذہبی تہذیبوں میں ایک عجیب و غریب اصول رحمت کار فرما ہے۔ چونکہ تہذیبی نظام میں شر پیدا ہونا لازم ہے' اس لئے مذہبی تہذیبیں عموماً اس کے ضرر کو کم سے کم کر دیتی ہیں' اور اس میں بھی ایک اصول ایسا رکھ دیتی ہیں کہ شر سے بھی ایک راستہ خیر کی طرف جا نکلتا ہے۔ مذہبی تہذیب کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسان کو اپنی آخری حدوں سے پہلے اور براہ راست انکار کے بغیر ہی اپنی زمین سے جلا وطن نہیں کرتی اور ہر سطح پر ہر مظہر میں اس کی واپسی کا راستہ کھلا رکھتی ہے۔ ایک حدیث ہے کہ اللہ کی رحمت تمام گناہوں سے وسیع ہے۔ یہ صورت تہذیب میں اس طرح کار فرما ہوتی ہے کہ وہ آخری تسمے تک خود منسلک انسان کی شناخت گم نہیں ہونے دیتی۔ بہرحال' اس کا یہ مطلب نہیں لینا چاہئے کہ تہذیب کی سطح پر انسان کو ہر بدی کا حق حاصل ہوتا ہے' بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اصول کے انکار کے نیچے کی جو بھی گمراہیاں ہیں' وہ اس کی پہچان تبدیل نہیں کرتیں۔ انفرادی سطح پر جو ربط عمل اور ایمان کے درمیان ہے تہذیبی سطح پر وہی ربط تصورِ حقیقت اور اداروں کے بیچ پایا جاتا ہے۔ جس طرح کسی بدی کو بحیثیت اصول اس لئے نہیں قبول کیا جا سکتا کہ اس میں خیر کے کچھ پہلو جھلکتے ہیں' اسی طرح کسی خیر کو محض اس لئے ترک نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے کچھ شعبوں میں بتقاضائے فطرت انسانیہ بدی کار فرما ہو گئی ہے...... اصل مبحث اصولی شناخت کا ہے' باقی تمام چیزیں اس کے مقابلے میں ثانوی ہیں۔ اس اعتبار سے آغازِ تہذیب

اسلامی سے آج تک اسلامی تہذیب کے جتنے زمانی اور مکانی وائرے وجود میں آئے ہیں وہ سب کے سب اپنی تمام خوبیوں اور خامیوں سمیت اسلامی تہذیب کے نمونے ہیں۔ ان میں تصورِ حقیقت کے اعتبار سے اتحاد ہے، ظہورِ صفاتی کے اعتبار سے تفاوت اور مظہرِ انسانی ہونے کی حیثیت سے تکدر اور عدم تکمیل، لیکن اس کے باوجود ان کی اصولی حیثیت اپنی جگہ قائم اور مستحکم رہتی ہے۔

اسلامی تہذیب کے دوائر پر بہت کام ہوا ہے۔ یہاں ہم جو مطالعہ کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں اس کا تعلق معلومات فراہم کرنے سے نہیں بلکہ مختلف جغرافیائی اور نسلی وائروں میں اسلامی تہذیب کے اصولِ تشکیل کو سمجھنے کی کوشش کرنا ہے۔ اسلام جس سرزمین پر ظاہر ہوا اس نے ابھی مروجہ معنوں میں تہذیب کے مقام تک نزول نہیں کیا تھا لیکن وہاں مذاہب کی کثرت موجود تھی۔ دین ابراہیمی کے اجزا ظہور اسلام تک موجود تھے، یہودیت اطراف مدینہ میں مستحکم تھی، ارضِ فلسطین و شام اور دوسری طرف یمن سے عیسائیت کے اثرات بھی وارد ہو رہے تھے۔ مجوسیت کی شکل میں آریائی مذاہب کا ایک بہت بڑا مظہر ایران میں موجود تھا اور تجارتی قافلے اس سے کم وبیش آشنا تھے۔ دوسری طرف تجارتی میلوں میں ہندوؤں اور چینیوں سے بھی عربوں کی ملاقاتیں رہتی تھیں۔ جزیرہ نمائے عرب معروف اور مروج مسالک و مذاہب سے کم وبیش آشنا تھا۔ اس ماحول میں اسلام ایک بہت بڑے روحانی انفجار کے طور پر ظاہر ہوا۔ پہلے مرحلے میں اسلام نے اپنی مذہبی اور تمدنی بنیادیں مستحکم کیں اور پھر اس میں پھیلنے کا رجحان پیدا ہوا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن بادشاہوں کو خطوط لکھے، ان کا مطالعہ اشاعت اسلام کی تہذیبی نہج کے امکانات کی طرف بہت اہم اشارے کرتا ہے لیکن فی الوقت ہم یہاں کسی اور مظہر کا مطالعہ کر رہے ہیں۔ دوسرے مرحلے میں اسلام نے اپنے تہذیبی مراکز قائم کرنے شروع کر دیئے۔ ان مراکز کو ہم جغرافیائی طور پر مختلف حصوں میں تقسیم کر کے دیکھ سکتے ہیں:

۱۔ عرب

۲۔ ایران

۳۔ ہندوستان

۴۔ افریقہ اور یورپ

۵۔ مشرق بعید

واضح رہے کہ یہ دائرے تاریخی ترتیب نہیں بلکہ باعتبار جغرافیہ بنائے گئے ہیں، لیکن ان کی ترتیب میں صرف جغرافیائی سرحدوں ہی کا نہیں بلکہ تہذیبی مزاج کا خیال بھی رکھا گیا ہے۔ ان تہذیبی دائروں میں سامی اور آریائی باعتبار نقطہ نظر اور نسل شامل ہیں، اور باعتبار رنگ سفید، سیاہ اور زرد تینوں قسم کی اقوام آجاتی ہیں۔ اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ اسلام نے اس کثرت مزاج کو تصورِ حقیقت کی وحدت میں کس طرح پرویا۔

اسلامی تہذیب نے اپنے عربی دائرے کو مکمل کرتے ہوئے، تمام اہم رجحانات کو، جن کا تعلق اس علاقے میں ادیان ماسبق سے تھا، اپنے تہذیبی دائرے میں شامل کر کے انہیں ایک اسلامی جہت عطا کر دی تھی اور اپنے تہذیبی نظام کا اولین خاکہ تیار کر لیا تھا۔ اس ضمن میں مسلمانوں نے فن تعمیر میں بازنطینی اثرات اپنے نظام میں سمو لئے تھے۔ ہمیں یہاں اس سے بحث نہیں کہ اس تہذیبی نظام کی تفصیلات کیا تھیں بلکہ اصل مقصود یہ ہے کہ اس کا بنیادی مزاج کیا تھا، لہٰذا مناسب ہو گا کہ ہم ذرا پہلے خود عرب مزاج کو سمجھ لیں۔

عراب مزاج اپنے تمام اعتبارات میں بدویت کی ایک خاص شان رکھتا ہے لہٰذا اس کے ہاں ایک طرف تو ذاتی وصف کی قدر پائی جاتی ہے اور دوسری طرف اصول پر زور ملتا ہے۔ اصول پر زور کے ساتھ ذاتی اوصاف میں توازن اور جمال مل کر ایک "طریقۂ فقر" تشکیل دیتے ہیں۔ اسلام سے پہلے بھی فیاضی، بہادری اور اس طرح کے دوسرے اوصاف عرب مزاج میں راسخ تھے؛ البتہ مختلف اوقات میں ان کی شکلیں بنتی بگڑتی رہی ہیں۔ اسی عرب ماحول میں یہودی مزاج بھی پروان چڑھا ہے جس میں ایک طرح کی گہرائی اور پرکاری پائی جاتی تھی لیکن اس میں اوصاف کا تصور مفقود تھا، اور چونکہ اس مزاج کی نگاہ اپنی ذات ہی پر مرکوز رہتی تھی، اس لئے اس میں

وسعت کا کوئی اصول نہیں پایا جاتا تھا۔ حیات بعد الممات کا تصور جب عرب ذہن کے سامنے آ گیا تو اپنے اصول پر زور دینے والے مزاج کے اعتبار سے اس نے اسے سختی کے ساتھ پکڑ لیا اور اس طرح اپنے فقر میں ایک طرح کی پاکیزگی اور تقدس پیدا کر دیا۔ یہاں بحیثیت اصول ان چیزوں پر زور نہیں ہے جو آج تہذیب وثقافت کا مظہر سمجھی جاتی ہیں۔ یہاں تہذیبی انسانی کی تشکیل ہو رہی ہے اور ابھی اس کی عظمت اور اس کا جلال اس کی ذات ہی میں ہے، عمارتوں میں منتقل نہیں ہوا۔ اسلامی تہذیب کے عربی دائرے نے جو کچھ بھی پیدا کیا اُس پر اصولِ فقر کی گہری چھاپ ہے؛ حتیٰ کہ خطاطی کے ابتدائی اسالیب پر نظر ڈالئے تو ان میں بھی ایک طرح کی پر جلال سادگی نظر آتی ہے۔ طرز تعمیر میں اس کی سب سے بڑی مثال کعبہ ہے جو اسی طرح کی پر جلال سادگی اور اصولِ خالص کی مثال پیش کرتا ہے۔ اس گفتگو میں یہاں عرب مزاج نسلی خصوصیت کے بجائے ایک لسانی گروہ کی نفسیاتی بنیاد کے طور پر استعمال ہوا ہے۔

اس تہذیبی دائرے کے ساتھ ساتھ ایک طرف افریقہ میں مسلم تہذیب کا وسیع دائرہ ہے اور دوسری طرف وہ دائرہ جس کا مرکز ہم نے ایران کو قرار دیا ہے۔ افریقہ میں تہذیب باعتبارِ خصائصِ نسل تین یا کم از کم دو حصوں میں بٹ جاتی ہے۔ ایک تو وہ شاخ ہے جو مصر میں مرتکز ہے، دوسرا بربروں کا مزاج ہے جو شمالی افریقہ یا مغرب اقصیٰ میں موجود ہے اور تیسرا حبشی نسلی مزاج ہے۔ اس طرح یہاں تہذیب کی تین سطحیں مزید وجود میں آئی ہیں اور ان کے اپنے اپنے مظاہر ہیں۔ ان تینوں میں عربیت کی سادگی قدر مشترک ہے، لیکن ان کی ذاتی خصوصیات اپنی جگہ ہیں۔ ان سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے دوسری طرف ایرانی دائرے میں ایرانی، ماوراء النہری اور افغان مزاج شامل ہیں۔ عرب سے نکلتے ہی ایک طرف یعنی افریقہ میں اسلام کا ربط ادیان سامیہ کے مختلف تہذیبی مظاہر اور بربر اور حبشی جاہلیت سے ہوا اور دوسری طرف ایران میں اس کا ربط ایک ایسے کثیر المذاہب مظہر سے پیدا ہوا جس میں آریائی تفکر، ایرانی جمال پرستی اور مانوی اسرار پرستی کے عناصر پائے جاتے تھے۔ اس دائرے میں مجوسیت، مانویت اور بدھ مت بنیادی مذہبی نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتے ہیں۔ بنیادی عرب مزاج کی سادگی اور اصول فقر کے ذکر میں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ عرب ذہن نے علوم کے

معاملے میں منقولات پر انحصار کیا اور اس کے لئے اسے انسانی حافظے پر اپنی بنیاد رکھنی پڑی اور فنون میں اس نے ان عناصر پر زور دیا جو اس کے تاریخی تجربات کو محفوظ کر سکیں اور اس میں انسانی متخیلہ کی آمیزش کم سے کم ہو۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ شاعری میں بھی عرب جینیس بنیادی طور پر ایک Empirical اسلوب رکھتا ہے اور مشاہدے کے مقابلے میں متخیلہ کا کم استعمال کرتا ہے۔ اس مزاج کی طرف ہملٹن گب نے عربی ادبیات پر اپنی کتاب میں اشارہ کیا ہے: "ان بادیہ نشینوں کے دائرۂ خیال کا افق لازماً محدود ہوتا ہے۔ زندگی کی جدوجہد اتنی شدید ہوتی ہے کہ ان کی توجہ وقت کی مادی اور عملی ضرورتوں سے ماورا نہیں جا پاتی اور اسی لئے مذہبی نکتہ طرازی یا مجرد تصورات میں دلچسپی اور بھی کم ہوتی ہے۔ ان کا فلسفہ مختصر اقوال میں سمویا ہوتا ہے اور ان کا مذہب ایک مبہم وہم کی حیثیت رکھتا ہے۔

ان کا خیال اشیائے محسوس کے حوالے سے ظاہر ہوتا ہے اور ان کی زبان میں سادہ اعمال اور جسمانی اوصاف کے بیان سے الگ مجروات نہیں ہوتے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خیال کی اس کمی کو پورا کرنے کے لئے زندگی اور ماحول کی یکسانیت مادی دائرہ جات میں زبان کا ایک غیر معمولی طور پر ثروت مند ارتقا ظہور میں لاتی ہے۔ یہی نہیں کہ مترادفات کی کثرت ہوتی ہے بلکہ مظاہر فطرت کی ہر قسم چاہے وہ کتنی ہی باریک کیوں نہ ہو اور ہر الگ عمل چاہے وہ کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو، اس کے لئے ایک خاص اصطلاح موجود ہوتی ہے...... لیکن عربی کو یہ یکتا خصوصیت حاصل ہے کہ اس کی غیر معمولی حد تک وسیع لفظیات نے ایک بہت ترقی یافتہ تہذیب کے ادب میں اہم کردار کیا"۔

گب: Arabic Literature

لیکن اسی عرب مزاج کے دائرے پر ہمیں وہ مظاہر دکھائی دینے لگتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی تہذیب کا ایک نیا دائرہ وجود میں آ رہا ہے۔ اس کے چار مراکز ہیں:

۱۔ دمشق   ۲۔ بغداد

۳۔ کوفہ   ۴۔ قاہرہ اور سکندریہ

اس کے پس منظر کی طرف سید حسین نصر نے اپنے ایک مضمون میں بہت صراحت کے ساتھ اشارہ کیا ہے:

"وہ علاقے جو تیزی سے اسلامی دنیا کا حصہ بنے وہاں ایسے مراکز موجود تھے جہاں پچھلے زمانوں کا اکثر فلسفیانہ اور سائنسی کام ہوا تھا۔ ایتھنز کی ذہنی کاوشوں کا مرکز سکندریہ اور اس سے متصل مدرسہ ہائے فکر یعنی Permagon وغیرہ کو منتقل ہو چکا تھا اور عیسائیت کی مشرقی شاخوں مثلاً Monophysite یا نسطوریوں کے ذریعے اس علاقے میں جڑ پکڑ چکا تھا جسے بعد میں اسلامی دنیا کا دل بننا تھا یعنی انطاکیہ، ایدیسا اور نیسیس جیسے مراکز میں یونانی...... سکندروی روایت کے زیادہ باطنی پہلو جو نوفیثاغورثیت اور ہرمیت سے تعلق رکھتے تھے اسی علاقے میں سبائیوں اور حرانیوں کے مسالک کے ذریعے قرار پا چکے تھے۔ ان مسالک کی مذہبی اور عقلی کاوشوں میں سکندریہ کے ہرمیسی، فیثا غورثی خیالات علم افلاک اور علم نجوم کے ان خیالات کے ساتھ مخلوط ہو کر ظاہر ہوئے تھے جنہیں بابلیوں اور کلدانیوں کے سرچشموں سے اخذ کیا گیا تھا۔

Mediterranian دنیا کی عقلی میراث کے علاوہ ہندوستانیوں اور ایرانیوں کی میراث علم بھی مسلمانوں کے ہاتھ آئی۔ پہلے ہی ساسانی عہد کے بادشاہ شاپور اول نے جندیشاپور میں ایک ایسا مدرسہ قائم کر دیا تھا جو انطاکیہ کے مدرسوں کو پہلو مارتا تھا............ یہ سب کچھ اور اس طرح کے دیگر مراکز اسلامی دنیا کا حصہ بنے اور ان کی کاوشیں اسلامی فتوحات کے کافی صدیوں بعد تک جاری رہیں"۔

سید حسین نصر

(A Panorama of Classical Islamic Intellectual Life)

یہاں کی علمی activity عموماً معقولات پر زور دیتی ہے۔ اب حافظے کی بجائے دوسری انسانی خصوصیات کا ظہور ہوتا ہے چنانچہ ان علاقوں میں ایک طرف تو یونانی اور ہندی علوم آنے لگے اور دوسری طرف اصول منضبط ہوئے چنانچہ فقہ اور حدیث کی تدوین کے بھی بڑے مراکز وہی ہیں جو ایرانی اور عرب تہذیبی دائروں کے نقطۂ اتصال پر واقع ہیں۔ چنانچہ اس دور کے

مباحث پر ایک نظر ڈالئے تو معلوم ہو گا کہ تہذیب اجمال سے تفصیل میں منتقل ہو رہی ہے' اور اگر فن تعمیر پر نگاہ کیجئے تو اندازہ ہو گا کہ ایک طرح کا تزئینی عنصر تہذیب میں داخل ہو گیا ہے۔ اب کائنات ایک صحرا نہیں جس میں انسان اپنی فطری سادگی اور ازلی فقر کے ساتھ ایک الٰہ منزہ سے ہم کلام ہے بلکہ اب انسان اور اللہ کے درمیان ایک بہار یہ کائنات اپنے گل بوٹوں اور اپنے جوش نمو کے ساتھ شامل ہو گئی ہے۔ یہی محل وقوع کلامی مباحث کا بھی ہے جن کی بنیاد میں صرف ایک بحث ہے' یعنی ذات و صفاتِ الٰہ کا ربط۔ سارے مباحث کا دارومدار اسی ایک چیز پر رہ گیا ہے ۔۔ یہاں ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ ایران کا مزاج توحید ذاتی اور ثنویتِ صفاتی کا مزاج ہے۔ جب اس کا علمی اتصال بغداد اور کوفہ میں عرب مزاج کے ساتھ ہوا ہے تو کلام کے میڈیم کے ذریعے توحید صفاتی کی ایک مستحکم بنیاد کی تلاش شروع ہوئی' اور ایک خاص وقت پر آ کر ختم ہو گئی۔ اب اسی امر کا وجودی اطلاق کر لیجئے تو تصوف کے منضبط ظہور اور مزاج کے تعین کے اسباب سمجھ میں آ جائیں گے تدوین فقہ جس چیز کو انسانی اعمال میں منضبط کر رہی تھی، علم کلام جسے عقلی سطح پر تلاش کر رہا تھا' تصوف اسی چیز کو ایک انسانی واردات کی سطح پر وجود کی کُلّیت میں ڈھونڈ رہا تھا۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اشکال اور صور کبھی عدمِ محض سے وجود میں نہیں آتے' اور نہ یہ سوال نئے تھے۔ یہ سوال یونانیوں نے' ہندوؤں نے' ایرانیوں نے...... سب نے پوچھے تھے چنانچہ اسلام نے انہیں توحید جامع کے تناظر میں یک جا کر کے ایک الگ شان دے دی اور ایک منہاج کا تعین کر دیا۔ یونانیوں نے ان سوالات میں جہاں جہاں ٹھوکریں کھائی تھیں' انہیں درست کر کے ایک صحیح کلامی منہاج طے کر دیا گیا ۔ اسلام کے مختلف تہذیبی دائرے ایک طرح سے complementary ہیں یعنی ایک طرح کا نسلی مزاج جن حقائق کے ظہور انسانی کا بوجھ اٹھا سکتا ہے' اس پر صرف اتنی ہی ذمہ داری ڈالی گئی' اور اس اعتبار سے مختلف تہذیبی دائرے اسمائے الٰہ کی الگ الگ شان کے ظہور ہیں چنانچہ عرب اور ایرانی نقطۂ اتصال پر تصور الٰہ تو تبدیل نہیں ہوا لیکن حقیقت کی شان ظہور بدل گئی ہے۔ اگر عرب مزاج میں تصور الٰہ کے اعتبار سے لیس کمثلہ شیئ کے اسرار ظاہر ہوتے تھے تو اب نحن اقرب کے راز کھلنے لگے ہیں۔ عرب تصور میں یہ حقیقت غالب ہے کہ خدا ہر چیز کو دیکھ رہا ہے' جبکہ اگلے مرحلے پر تہذیب کی

بنیاد اس اصول پر ہے کہ لوگ خدا کو اس کی تجلیات کونی میں ایک علتِ فاعلہ کے طور پر دیکھ رہے ہیں۔ حقیقت کا ایک پہلو وہ ہے جس میں عبد اور معبود کا رشتہ ظہور کرتا ہے اور دوسرا وہ جس میں بنیاد مجاز اور حقیقت پر استوار ہوتی ہے۔ عرب تہذیبی وائرے سے ایرانی دائرے تک آتے آتے عبد و معبود کے سادہ اور براہ راست رشتے حقیقت و مجاز کی پیچیدہ اقلیدس اور بہاریہ سمفنی میں ظاہر ہونے لگتے ہیں‘ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ عرب فضائیں علوم کے مجرد موسم سے ہم ایرانی فضاؤں میں فنون کی مشہود اور انسانی حقیقت تک سفر کرتے ہیں..... یہ تہذیبی ظہور کا دوسرا مرحلہ ہے..... علوم و فنون کے ضمن میں جو ہم نے یہاں ایک قطبیت قائم کی ہے‘ اس کے بارے میں جاننا چاہئے کہ یہ کوئی مطلق بیان نہیں ہے۔ علوم منقول کے اندر معقولات کے قضیئے پوشیدہ تھے جو اپنا میڈیم پاتے ہی ظاہر ہو گئے اور اس طرح تصوف کی وارداتوں اور کلامی مباحث کے قضایا میں فنون کے سٹرکچر بالقوہ موجود تھے جو مناسب فضا میں آکر ظاہر ہوئے۔ ایک حقیقت کے مختلف پہلوؤں پر تدبیرِ الٰہیہ کی تجلی پڑتی جاتی ہے اور ایک کے بعد دوسرا پہلو روشن ہوتا جاتا ہے۔ یہی اجمالاً اسلامی تہذیب کا اور تفصیلاً عالمی تہذیب کا اصول ظہور ہے..... چنانچہ عرب مزاج کے غالب منقولاتی رجحان کے تحت شاعری کے سٹرکچر سفر کر رہے ہیں اور ایرانی مزاج کے دائرے میں ماوراالنہری مزاج علوم کی نمائندگی کر رہا ہے۔ اس طرح مزاجی جدلیات تہذیبی دائروں کے اندر اور باہر‘ دونوں طرف کارفرما نظر آتی ہے۔

اب آیئے ذرا افریقی دائرے کا رخ کریں۔ یہاں تین سٹرکچر پائے جاتے ہیں۔ سکندریہ کے مدرسے سے جنم لینے والے مابعد الطبیعاتی اور سماجی اصول‘ بربر روایت سحر اور سیاہ فام قبائلی آہنگ۔ یہ وجود انسانی کے تین مراکز کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ سکندریہ کا مدرسہ تفکر کی نمائندگی کرتا ہے‘ بربر روایت سحر تسخیر کی اور قبائلی آہنگ جسمانی قوت کے فطری اظہار کی لیکن مصر سے لے کر مراکش تک‘ افریقہ جادو کی سرزمین ہے اس لئے یہاں تہذیب کا بنیادی اصول فطرت اور انسان کی تسخیر ٹھہرا۔ اسلام اس تہذیبی مظہر کی تشکیل ہی نسلی اور مزاجی اعتبار کو ملحوظ خاطر رکھ کر کرتا ہے۔ ایرانی دائرے کی طرح افریقی دائرے میں بھی تصوف کو مرکزی اہمیت حاصل ہے‘ لیکن یہاں تصوف اور اس کے منطقی سماجی نتائج و عواقب مجاز اور حقیقت کے نہیں

بلکہ اسم اور موسوم کے قضیے پر استوار ہیں' اور چونکہ اسم بحیثیت واسطہ' پراسرار برزخی پہلو سے گہرا ربط رکھتے ہیں اس لئے اس نسلی مزاج سے گہری مناسب رکھتے ہیں جس کی تربیت جادو اور منتروں کی فضا میں ہوتی تھی۔ اس پورے تہذیبی دائرے نے نہ تو تاج محل جیسی عمارتیں تعمیر کی ہیں' نہ حافظ اور خیام کی شاعری اور نہ ابو حنیفہؒ جیسے فقہا۔ اس تہذیب کے بنیادی مظاہر اولیا ہیں یعنی وہ لوگ جنہوں نے اپنے نفوس کو اور کائناتی قوتوں کو مسخر کر لیا ہے۔ اسی کے ساتھ جس طرح کوفہ' بصرہ اور بغداد میں علوم کے بڑے بڑے نظام قائم کئے گئے' افریقہ میں مظاہر انسانیہ کے اصول دریافت کئے گئے ہیں! اس کا سب سے بڑا مظہر ابن خلدون کی ذات ہے۔ کسی مظہر کے اصول حرکت کی دریافت دراصل اس کی تسخیر کے مماثل ہے'! چنانچہ تاریخ نویسی تو عربوں نے بہت کی لیکن اصولِ حرکت کی تاریخ کی تدوین افریقہ ہی کا حصہ ہے۔ یہاں ایک اور بات یاد رکھنی چاہئے کہ تسخیر دوہرا عمل ہے! اپنے نچلے درجے کی قوتوں کو مسخر کرنا اور اعلیٰ قوتوں سے مسخر ہونا چنانچہ مسلم تہذیب کی سب سے بڑی روایت سکر بھی انہی علاقوں میں پیدا ہوئی۔ ذکر کا آہنگ ہو' ڈھول کی تال ہو یا رقص کی گردش..... یہ سب جزدی شعور وجود کو ساقط کر کے سکر کی کیفیت پیدا کرتی ہیں۔ کائناتی آہنگ کی تال پر رقص کناں رہنا افریقہ کا نسلی مزاج رہا ہے۔ اسلام نے اسی آہنگ کو اسم الٰہی کے ذکر میں ڈھال دیا۔ اب ذرا اسلامی تہذیب کے تینوں دائروں پر نظر ڈالئے تو وہ حقیقت کے تین پہلوؤں کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ عرب دائرے میں تعبد' ایرانی میں تفکر اور افریقی میں تذکر غالب ہے۔ یہ وہ اصول ہیں جو تہذیبی دائروں کے انفرادی مزاج یا طریقۂ کار کا یا یوں کہیں کہ جس چیز کو آریائی ادیان نے اُپایئے کا نام دیا ہے' اس کا تعین کر رہے ہیں لیکن ان تینوں کا موضوع واحد ہے یعنی توحید ذاتی اور توحید صفاتی کو انسان کا مؤثر فی الفعل تجربہ بنا دینا۔

اب آیئے برصغیر کی طرف چلیں جو اپنی ذات میں کثرت کا وہ عالم رکھتا ہے جیسے پوری دنیا کا نچوڑ یہاں جمع ہو گیا ہو۔ لسانی گروہوں' علاقائی تہذیبوں' مسالک اور مذاہب کی جو کثرت یہاں پائی جاتی ہے اور جتنی نسلیں یہاں آباد ہیں' وہ اس سرزمین کو پوری دنیا کا خلاصہ بتاتی ہیں یہ آریائی ذہن کا سب سے بڑا مرکز ہے لیکن سامی دین کا سب سے اہم مسکن بھی ہے۔ یہاں

سفید فام آریائی بھی موجود ہیں اور سیاہ فام دراوڑ بھی۔ اس کی سرحدوں پر زرد رُو اقوام بھی پائی جاتی ہیں۔ لہٰذا اس تہذیبی دائرے کا مطالعہ بہت احتیاط کا تقاضا کرتا ہے۔ اِس لئے مظاہر کے جغرافیائی اور تاریخی تنوع کو یہاں ہم صرف ایک اصول یعنی وحدت میں کثرت کے اعتبار سے دیکھ سکتے ہیں لیکن پہلے یہ دیکھ لیں کہ اسلام کو اس سرزمین سے کس نوع کا تعلق ہے۔

اسلام دنیا کا آخری مذہب ہے، خاتمیت کا مدّعی اور تکمیل کا دعویدار۔ ہندومت اس دائرۂ ظہور میں انسانیت کا پہلا مذہب کہا جاتا ہے۔ ہندومت آریائی نسل کی سب سے گمبھیر حقیقت ہے اور اسلامی سامی مزاج کا سب سے وقیع اظہار۔ ہندوستان کی سرزمین پر اسلام اور ہندومت کا ایک دوسرے سے ملاقی ہونا تاریخ عالم کا بہت بڑا واقعہ ہے۔ یہاں آکر دائرہ مکمل ہو جاتا ہے۔ دائرے کی تکمیل تاریخی نہیں بلکہ کائناتی مظہریات سے تعلق رکھتی ہے چونکہ اس بحث میں نسلی عناصر اور مزاجوں کے اعتبار سے ہمیں خاصی بحث کرنی ہوگی لہٰذا یہاں پہلے تھوڑی سی بات نسلی مزاجوں کے بارے میں ہو جانی چاہیئے۔ ہم نے قوموں کی جو ترتیب رنگ کی بنیاد پر قائم کی، وہ یہ ہے:

۱۔ سفید فام

۲۔ سیاہ فام

۳۔ زرد رُو

سفید فام قومیں ایک روحانی بحران کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان کی روح متحرک، شوریدہ اور سفر آمادہ ہے۔ اس لئے سفید فام قومیں اپنے روحانی بحران اور شوریدگی کو کائنات میں منعکس کر کے کائنات کو اپنی روح کا آئینہ بنا دیتی ہیں۔ یہ قومیں مزاج کے اعتبار سے شاعر کہلانے کی مستحق ہیں اور ان کا سب سے بڑا فنی اظہار رہا بھی شاعری ہے۔ زرد رُو اقوام اس کے بالکل الٹ ہیں۔ ان کا اصولِ وجود سکونِ کامل ہے۔ کائنات ان کے لئے ایک شوریدہ حقیقت ہے اور روح ایک ساکن آئینہ۔ وہ کائنات کو اپنی روح میں منعکس کر لیتے ہیں، اور مزاج کے اعتبار سے انہیں مصور کہنا چاہیئے۔ سیاہ فام قومیں روح اور کائنات کو ایک آہنگ میں پرو دیتی ہیں، اور یہ فطرت کے اعتبار سے رقاص ہیں۔ اصولی اعتبار سے عناصر اربعہ میں یہ تینوں قومیں آتش، آب اور خاک کی

نمائندگی کرتی ہیں۔ ایک کی روح میں آگ کی شعلگی ہے' دوسرے میں اس پانی کا سکون جس میں تاروں بھرا آسمان منعکس ہوتا ہے اور تیسرے میں ٹھوس موجودگی کا احساس جو جواہرات اور سنگ خارا کے کمال یاد دلاتا ہے۔ اس میں ایک بڑی قوت اور عظیم ثبات ہے۔

یہ ان نسلی مزاجوں کا وسیع خاکہ ہے۔ اب ہندوستان کے مختلف النسل تہذیبی معمورے کی طرف آیئے۔ اس تہذیب کے ذیلی اور ضمنی مظاہر سے قطع نظر ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ اس کا بنیادی سوال کیا ہے۔ جس طرح ایرانی ذہن مجاز اور حقیقت کا رشتہ دریافت کرتا ہے' عرب ذہن عبد اور معبود کے تعلق کو زیر بحث لاتا ہے۔ اور جس طرح افریقی ذہن اسم کی انسانی جہت اور موسوم کی الوہی جہت سے متعلق ہے' اس اعتبار سے ہندوستانی ذہن کا سوال کیا ہے؟ ہندو دانش میں ایک طرف ادوتیا یعنی عدم تنویت کا تصور ہے جو توحید ذاتی کی منزہ شکل ہے تو دوسری طرف اس کے دیوی دیوتا اور اوتاروں کا لشکرِ عظیم باعتبارِ صفات کثرتِ الٰہ کی عظیم ترین فہرست پیش کرتا ہے۔ یہاں ایک بحث آتما اور مایا کے تعلق کی ہے جو حقیقت مظاہر اور حقائق اعلیٰ سے بحث کرتی ہے' اور دوسری وہ جو تسلسل تجسیم (Chain of incarnations) کے تناظر میں وحدت اور کثرت کے تعلق کا سوال اٹھاتی ہے۔ اصل میں ہندو ذہن کا بنیادی مسئلہ قوسِ تخلیق کے عروجی اور نزولی سفر سے متعلق ہے' اور اس اعتبار سے اس کا سوال یہ ہے کہ وحدت سے کثرت کس طرح پیدا ہوتی ہے اور کس اُپائے سے یہ کثرت وحدت کی طرف لوٹ جاتی ہے۔ آتما اور مایا کی بحث مجاز و حقیقت کے قضیّے کے ضمن میں اس طرح نہیں داخل ہوتی کہ مایا ایک اعتبار سے مجاز اور ایک اعتبار سے حقیقت ہے' یعنی مایا خود آتما کا تنزّل ہے' البتہ ادوتیا کے نظریے کے تناظر میں مایا اور آتما کی بحث کثرت اور وحدت کے مبحث ہی میں شامل ہو جاتی ہے' لہٰذا ہم یہاں بحث کے لئے کثرت اور وحدت کے مسئلے ہی کو بنیادی مسئلہ قرار دیں گے۔ اب آیئے اس کی بنیاد پر تشکیل پانے والے اسلامی تہذیب کے دائرے کا مطالعہ کریں۔

اسلام ہندوستان میں اس طرح داخل ہوا جیسے آریا داخل ہوئے تھے' یعنی مختلف راستوں سے، مختلف اوقات میں۔ لیکن اگر اسلام کے اعتبار سے دیکھیں تو ہندوستان اس کے تہذیبی مراکز میں سے آخری مرکز قرار پاتا ہے۔ یعنی اسلام جب مکہ سے نکلا تو ابتدا سے ہی اس کا رخ عجم

کی طرف ہے یعنی مدینہ سے تہذیبی مراکز کے اعتبار سے اس کا رخ یہ بنتا ہے۔ کوفہ، دمشق، بغداد، قسطنطنیہ، شیراز و اصفہان، غزنی و ہرات، لاہور اور دہلی۔ نقشے پر یہ خط تہذیبوں کی سب سے بڑی گزرگاہ کو قطع کرتا ہوا گزرتا ہے۔ اس کی معنویت پر ہم آگے بحث کریں گے۔ ہندوستان میں اسلامی تہذیب کے قیام کے سلسلے میں یہ جاننا چاہئے کہ اسلام اپنی حقیقت یعنی جامعیت توحید ذاتی و صفاتی لے کر چلا، باز نطینی اور ایرانی زمینوں سے گزرتا ہوا وہاں کی ہیئتیں اپناتا ہوا آیا اور ہندوستان میں قدیمی روایت Primordial tradition کے اجزا کو سمیٹ کر اس نے اپنی کائنات تشکیل دی۔ یہاں اس کا سب سے بڑا تہذیبی کارنامہ اردو زبان کی تخلیق ہے۔ اس سے پہلے یہ جن علاقوں میں گیا تھا وہاں اس نے یا تو وہاں کی زبانوں کے رسم الخط بدل دیئے جیسے فارسی یا پھر وہاں کی زبان کو پس منظر میں ڈال دیا جیسے شمالی افریقہ لیکن ہندوستان میں اس نے ایک نئی زبان تخلیق کی جو اس کے تہذیبی طریقۂ کار کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔

اصول تہذیب کے اعتبار سے اگر ہم دیکھیں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ کثرت اور وحدت کے مسئلے سے متعلق ہندوستان نے ایک ایسی چیز پیدا کی ہے جس کا بدل مسلم تہذیب کے کسی دائرے میں موجود نہیں ہے اور یہ چیز ہے وحدت الشہود کا نظریہ۔ آپ اس سے اتفاق کریں یا اختلاف، لیکن یہ امر متفق علیہ ہے کہ وحدت الوجود کے بالمقابل یہ تعبیر مسلم تہذیب میں اپنی قسم کی واحد چیز ہے۔ مجھے شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے اس بیان سے بھی اتفاق ہے کہ وحدت الوجود اور شہود میں محض لفظی نزاع ہے۔ لیکن میرا سوال یہ ہے کہ ایک خاص وقت پر حقیقت کی اس تعبیر نو کی ضرورت کیوں پڑی تھی۔ اس کی تاویل یہی ہے کہ ہندو ذہن کا سوال ہے وحدت و کثرت میں رابطے کی نوعیت سے متعلق ہے۔ وحدت الوجود کا اصول اس سے باعتبار موہومیتِ ظہور بحث کرتا ہے جبکہ وحدت الشہود اصول ظلیت کو بیچ میں لا کر ان میں ایک ربط تلاش کرتا ہے اور اس طرح شہود سے ذاتِ بحت کو آلودہ کئے بغیر شہود کو بھی باعتبار وحدت ایک تقریباً حقیقی (Quasi-Real) وجود دے دیتا ہے۔ اس میں ہندو ذہن کے دونوں سوال یعنی آتما اور مایا کے ربط اور وحدت و کثرت کے اصول برزخیت کے تعین کا جواب موجود ہے۔ اب دیکھئے کہ اس نظریے کی ترویج ہندوستان سے باہر نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ

اسلامی تہذیب کی طرف سے ہندوستان کے قدیم ترین اور سب سے بنیادی مسئلے کا حل تھا اور ہندوستان سے باہر کی صورت حال سے اس کا کوئی بڑا تعلق نہیں تھا۔ اس نظریے سے مستفاد ہوتا ہے کہ وجود ممکن اور واجب کے درمیان رابطۂ ظلی ایک اعتبار سے رحمت ہے کیونکہ اسی کے ذریعے وجود ممکن کا قیام ہوتا ہے۔ اس رابطے کو اگر تکوین کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہی قیومیت بحیثیت اصول ہے۔ اگر تشریع کے اعتبار سے دیکھا جائے تو نبوت ہے۔ تعینات کے برزخ کی جہت سے دیکھا جائے تو اسی کو وجود المنبسط علیٰ ہیاکل الموجوات کہتے ہیں اور اصول جامعیت کے نقطۂ نظر سے پہچانا جائے تو رسالت ہے۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ ہندوستان کی اسلامی تہذیب کا اصل اصول رسالت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور یہ حقیقت کے Mediational Aspect کو ظاہر کرتا ہے۔ اب آپ تدبیر الٰہیہ کے نقطۂ نظر سے دیکھیے تو جس ذہن کی تربیت تصور اوتار کے ذریعے ہوئی ہو' اس کے اسلامی تہذیبی ڈھانچے کی بنیاد بھی غلبۂ رابطۂ رسالت پر رکھی جانی چاہیے تھی۔ ہندوستان کی اسلامی تہذیب اس اعتبار سے رحمت کو اپنا اصل اصول قرار دیتی ہے اور اس طرح اسم الرحمٰن کا ظہور ہے۔ ہندوستان میں اسلامی تہذیب کے مظاہر پر نقشبندی بزرگوں کا گہرا اثر رہا ہے۔ معمار' موسیقار' شاعر براہ راست یا بالواسطہ ان سے منسلک رہے ہیں۔ اسی لئے مغل تہذیب پر ان کے اتنے گہرے اثرات نظر آتے ہیں۔ ہمارے ہاں عام طور پر طریق نقشبندیہ کے فرقانی رول پر زیادہ توجہ دی جاتی ہے؛ حالانکہ اس کا ایک پہلو وہ بھی ہے جو مظہر جانجاناں اور خواجہ میردرد میں ظاہر ہوا ہے۔

اس بحث کی ابتدا میں میں نے تہذیب اسلامی کے مراکز کے سفر کی جو جہت مکہ سے دہلی تک بیان کی تھی' اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مراکز کی یہ تبدیلی ایک مرکز گریز قوت کے ذریعے ہو رہی ہے۔ مذہبی تہذیب میں دو طرح کی حرکت ہوتی ہے۔ ایک مرکز سے باہر کی طرف دھکیلتی ہے تاآنکہ اس کا ربط مرکز سے کمزور پڑ جاتا ہے۔ پھر وہ اس کی طرف لوٹتی ہے' اسے ہم مرکز جو قوت کہہ سکتے ہیں۔ تجدید کے معنی مذہبی معاشرے میں تہذیب کو مرکزی تصورِ حقیقت کی طرف لوٹانا ہیں۔ اب آیئے ہسپانیہ اور مشرق بعید کی طرف۔

افریقی مزاج کا جائزہ لیتے ہوئے ہم نے یہ طے کیا تھا کہ اس میں تسخیر کے عنصر کو بالادستی

حاصل ہے اور اس ضمن میں ہم نے ایک مثال علامہ ابن خلدون کی پیش کی تھی۔ انضباط اصول کا رجحان صحیح معنوں میں سپین میں پہنچ کر اپنی معراج پاتا ہے۔ جس طرح بغداد' کوفہ اور بصرہ میں علوم کے نظام منضبط ہوئے تھے' افریقہ میں نظام فطرت کے اصولوں کی تسخیر کا رجحانِ پرورش پانے لگا تھا' چنانچہ آپ غور کیجئے تو تصوف 'منطق استقرائی ' فلسفہ کی اصولی تدوین انہی علاقوں میں ہوئی ہے۔ حضرت ابن العربی' ابن رشد اور ابن طفیل کے ساتھ ساتھ ہمیں یہاں شاطبی جیسے فقیہ بھی دکھائی دیتے ہیں جن کا پایہ تدوین اصولِ فقہ مالکی میں بہت بلند ہے۔ یہاں ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اندلس ایک اعتبار سے اسلامی تہذیب کے تمام دوائر پر فوقیت رکھتا ہے۔ دنیا بھر کی اسلامی تہذیب مزاج کے اعتبار سے قصبات کی تہذیب ہے۔ اس کی خصوصیت چھوٹے چھوٹے ایسے شہر ہیں جو قصبات سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں بغداد ایک استثنا ہے ورنہ قرطبہ' غرناطہ اور طلیطلہ کے مقابلے میں کوفہ' بصرہ' فاس' قیروان' شیراز' اصفہان سب قصبات ہی نظر آتے ہیں۔ ہندوستان میں لاہور اور دہلی کی ہسپانوی شہروں سے کچھ مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس کے اسباب پر ہم ذرا ٹھہر کر بحث کریں گے لیکن یہاں اس موضوع کے سب سے بڑے ماہر اسوالڈ شپنگلر کی رائے یاد رکھئے کہ دیہات اور شہر میں فرق صرف رقبے اور سائز کا نہیں ہوتا بلکہ ان دونوں کی روح الگ الگ ہوا کرتی ہے۔ سپین کا تہذیبی دائرہ اسلامی تہذیب کے اصول شہریت کو بیان کرتا ہے۔ آیئے اس کے معنی سمجھنے کی کوشش کریں!

سپین کے مسلم شہر افریقہ کے قصبات کا تسلسل ہیں' اور اس طرح فوجی چھاؤنیوں کی اولاد۔ یہاں بھی شہروں کی فصیلیں قلعوں کی فصیلوں کی طرح مستحکم ہیں لیکن انکی بنیاد ایک طرح کے احساس عدم تحفظ پر ہے۔ ان شہروں کے ارد گرد دیہات کا جو نظام ہے' وہ اسلامی نہیں ہے۔ لہٰذا سپین کے مسلم شہر ایک طرح سے تہذیب کے جزیرے ہیں اور ان میں یہ احساس پایا جاتا ہے۔ قرطبہ' غرناطہ اور طلیطلہ کے ذہنی روابط بھی دمشق اور بغداد ہی سے دکھائی دیتے ہیں۔ شہروں کے گرد دیہات کی موجودگی کی کمی مراکش پوری کرتا ہے۔ لیکن ایک آبنائے اسے سپین سے جدا کرتی ہے۔ عمارتوں کی ساخت' ان کی تزئین' شہروں کے طبقات' سب ایک خاص طرح کی رُوحِ بلد کی نمائندگی کرتے ہیں۔ مغرب کو اسلام نے سپین میں جزوی طور پر متاثر نہیں کیا بلکہ

طرز احساس میں اپنا تصور بلد شامل کر دیا' بالکل اسی طرح جیسے آج تہذیب کا سرچشمہ نیویارک سمجھا جاتا ہے۔ تہذیبوں کے درمیان بڑے شہر عموماً خیالِ مجرد کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان کا سب سے بڑا اظہار وسیع شہروں کے اقلیدسی نظاموں میں یا بڑی عمارتوں میں ہوتا ہے۔ چنانچہ ہسپانیہ میں شاعری کی ایک شکل تو پروان چڑھی ہے جسے زجل کہتے ہیں لیکن بنیادی طور پر اندلس کا اظہار اس کے خیالِ مجرد سے یا بڑی عمارتوں سے ہوا ہے۔ یہ صورت حال عموماً عدم تحفظ کے ایک احساس سے پھوٹتی ہے۔ گھر جانے کا تصور' اپنی کائنات کے وسیع روابط سے کٹ جانے کا احساس اس کا باعث ہے۔ اسی لئے سپین اور مغل ہندوستان میں ایک گونہ مماثلت کا احساس ملتا ہے۔ ہر دو جگہ مسلمانوں نے اپنی ایک پوری خود کفیل اور محفوظ تہذیبی کائنات تعمیر کرنے کا ارادہ کیا۔ مسلم تہذیب کے تمام دائروں میں سب سے زیادہ ارضیت شہر بغداد میں یا پھر ہسپانیہ میں پائی جاتی ہے۔ یہ ارضیت کی وہ قسم ہے جو قدیم مصری تہذیب کے اہرام ساز ذہن سے مماثلت رکھتی ہے۔ عدم محض سے بڑے بڑے نظاموں کی تخلیق انہی جگہوں پر دکھائی دیتی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ تدبیر الٰہیہ میں اندلس کی تہذیب کا ایک خاص مقصد تھا جسے پورا کر کے وہ ختم ہو گئی تھی اور اپنی پر جلال نشانیاں چھوڑ گئی۔ مغرب جدید کی روح کی تشکیل ہسپانیہ میں ہوئی ہے' اور یہ بات غلط نہیں کہ مغربی احیاء العلوم کا آغاز اٹلی سے نہیں بلکہ سپین سے ہوا۔

یہاں غور طلب امر یہ ہے کہ مغرب کا اسلام سے تعلق کئی سرحدوں پر قائم ہوا لیکن اس نے ایسے گہرے اثرات جو اس کی روح کو منقلب کر دیں' سپین ہی سے کیوں قبول کئے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اندلس کی اسلامی تہذیب اپنے بہت بڑے نمونوں کے ساتھ روحانی معنویت سے زیادہ ذہنی معنویت رکھتی تھی' اور یہ چیز مغربی نسل کی سمجھ میں نسبتاً آسانی سے آ سکتی تھی۔ دوسرے مبہوت کر دینے والے اصول اور شہری نظام سپین میں تھے جو مغرب کی بالقوہ موجود تہذیب کو ایک بہت بڑا آئیڈیل فراہم کرتے تھے۔ مغرب جدید اور اسلام کا ربط دیکھنے والوں کی نگاہ عام طور پر ابن رشد اور ابن طفیل کے اثرات اور علوم یونانیہ کے احیاء تک جاتی ہے، لیکن معاملہ اس سے کہیں گہرا تھا۔ شپنگلر کا خیال ہے کہ سپین' پراونس اور سسلی میں عرب (اسلامی؟)

تہذیب نے جوماڈل تعمیر کیا تھا اُسی منہاج پر گوتھک روح نے اپنی تشکیل کی ہے۔ اسلامی تہذیب کے دوائر میں اندلس کی اسلامی تہذیب 'تہذیب و ثقافت کے اس معنی کی بھرپور نمائندگی کرتی ہے جس میں ایک گہری ارضیت پائی جاتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم اسلامی تہذیب کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری نگاہ عام طور سے اندلس پر پڑتی ہے۔

اور اب مشرقِ بعید اسلام' مذاہب سے اکہرے طور پر کبھی دوبدو نہیں ہوا۔ اگر ایک طرف عیسائیت سے اس کا رابطہ قبیلۂ غسان میں ہوا تو دوسری طرف بازنطین میں' اور تیسری طرف چین میں۔ اسی طرح ہندومت کا معاملہ ہے۔ ایک طرف تو ہندومت سے اس کا ربط ہندوستان میں ہوا جس پر ہم سرسری بحث کر چکے ہیں۔ دوسری طرف انڈونیشیا میں ادیان ماسبق کے تہذیبی دائروں کا معاملہ یہ ہے کہ ان مختلف تہذیبی دائروں میں اکثر ان کی روح تک تبدیل ہو جاتی ہے اور تصورِ حقیقت بدل جاتا ہے۔ مثلاً بدھ مت' ہندوستان سے نکلتے ہی چین سے گزر کر جاپان پہنچتے پہنچتے اس کی قلب ماہیت ہو گئی۔ ہر مرحلے پر اس کی ایک نئی شکل دیکھنے میں آتی ہے۔ یہی معاملہ ہندومت کے ساتھ ہوا۔ ان مذاہب کی خصوصیت یہ ہے کہ تصورِ حقیقت ایک نسلی وجود رہتا ہے' البتہ ان کی ہیئت دنیوی کوئی بھی روح اپنے اندر تخلیق کر سکتی ہے۔ چنانچہ جس طرح ہندوستانی بدھ مت اور جاپانی بدھ مت میں سوائے ہیئت دنیوی کے اور کچھ مشترک نہیں' اسی طرح ہندوستانی ہندومت اور انڈونیشی ہندومت کے درمیان مابہ الاشتراک عناصر بہت کم ہیں۔

انڈونیشی ہندومت دراصل وہاں کے مقامی مسالک کے لئے ایک طرزِ اظہار فراہم کرتا ہے اور بس یہاں بات انڈونیشیا کے حوالے سے ہو رہی ہے، لیکن وجوہ کے پیشِ نظر اس کا اطلاق پورے مشرق بعید کے اسلامی حصے پر درست ہے۔ اصل میں یہاں ہم اسلامی تہذیب کی اس شکل سے بحث کر رہے ہیں جو مجمع الجزائر میں من حیث الکل پیدا ہوئی۔

پہلے ہم اس علاقے کی جغرافیائی اہمیت پر ایک نظر ڈال لیں۔ یہ جگہ براعظموں اور بڑے سمندروں کے درمیان ایک تہذیبی ربط کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا قدیمی تہذیبی مزاج سیاہ فام اور زرد رُو اقوام کے مزاج سے مرکب ہے' اور اس کے نسلی مزاج میں (Anismism) اور اجداد پرستی کے اثرات پائے جاتے ہیں چونکہ سمندر میں ہر جزیرہ اپنی جگہ ایک مملکت ہوتا ہے' اس لئے

اس جغرافیائی کثرت میں وحدت کی تلاش بہت مشکل ہے۔ چنانچہ مجمع الجزائر کی تہذیب میں اس عنصر کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔

انڈونیشیا یعنی اس پورے علاقے میں اسلام اور یہاں کے ماقبل اسلام عناصر کے درمیان تعلق کی جو نوعیت ہے، اس کی طرف (G.W.J Drewes) نے بہت مفید اشارے کئے ہیں:

"اس علاقے میں اسلام نے لوگوں کے باطن پر بہت حد تک غلبہ پایا ہے۔ یہی وہ نتیجہ ہے جس کی طرف سنوک ہرگرونجے نے یہ لکھ کر اشارہ کیا کہ انڈونیشیا میں اسلام کی فتوحات کہیں بھی اس مذہب کی ابتدائی صدیوں میں فتوحات سے مشابہ ہیں۔

ان لفظوں سے غلط معنی اخذ نہیں کرنے چاہئیں۔ کہیں بھی اسلام کی کامیابی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ماقبل اسلام خیالات کو بیخ و بن سے اکھاڑنے میں کامیاب ہوا۔ اس کے برخلاف ہر جگہ قدیم عنصر کسی نہ کسی حد تک باقی رہا ہے۔ لیکن بعض اقوام میں ماقبل اسلام تصورات کی باقیات زیادہ مختلف النوع اور زیادہ نمایاں ہیں۔ یہی بات انڈونیشیا کی آبادی کے بارے میں بھی درست ہے۔ سوچنے کے کئی طریقے جو زمانہ ماقبل اسلام میں انڈونیشی ذہن کا حصہ تھے وہ اتنی بنیادی حیثیت رکھتے ہیں کہ اسلام سے ایک طویل مربوط تعلق بھی انہیں تبدیل نہیں کر سکا"۔[1]

فی الجملہ ڈریوس کی یہ توقع اسلام کے تہذیبی مزاج کو نہ سمجھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ بعض تہذیبی دائروں میں اسلام تہذیب کی دنیائے صور و امثال میں کوئی بڑی تبدیلی لائے بغیر بھی انسانی باطن میں اور خصوصاً اس کی حسِ پرستش میں اہم تبدیلیاں لا سکتا ہے اور انسان اور خدا کے رشتے میں تبدیلی کی یہ نوعیت اگر کسی وجہ سے نظام صور و امثال میں ظاہر نہیں ہوتی تو وہ اپنے اظہار کے بعض دوسرے اوضاع ڈھونڈ لیتی ہے۔ اتفاق کی بات یہ ہے کہ اسی سے متعلق ایک حوالہ ڈریوس نے خود اپنے مضمون ہی میں دیا ہے۔ وہ انیسویں صدی کے ایک مصنف کے

---

[1] Indonesia: Mysticism & Actiuism

مشمولہ

Unity & Diversity in Muslim civilization

حوالے سے لکھتا ہے کہ انڈونیشیا کے حاجی مکہ میں ایسی خاکساری کا مظاہرہ کرتے ہیں جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام کی نعمت ان تک ایک احسان کی شکل میں پہنچی ہے اور وہ قدم قدم پر اپنے انکسار سے اس امر کا احساس دلاتے ہیں۔ کیا بجائے خود کسی مذہب کی یہ کوئی چھوٹی مزاجی فتح ہے؟ خارجی مظاہر میں کسی تصور کا نمونہ پانا اور چیز ہے اور باطن میں غیر مؤثر رہنا اور شے۔

اس علاقے میں ہندومت کی جو شکل وجود میں آئی اسے ہندوستان میں موجود آریائی تفکر سے مستعار نہیں جاننا چاہئے، بلکہ ہندومت کی تلچھٹ کے اثرات ارواح پرستی اور اجداد پرستی کی صورت میں متشکل ہوگئے۔ یہ ایک پراگندہ اور مسخ شدہ دیومالا تھی۔ سچی بات یہ ہے کہ مجمع الجزائر میں دنیا کی تمام تہذیبوں کا ایک ملغوبہ جمع ہوگیا تھا۔ Aboriginal تصورات یہاں موجود تھے، چین اور جاپان کی تہذیب یہاں متصرف تھی، بدھ مت کے قدم یہاں جم چکے تھے، یورپ سے ہسپانوی، بلجیئن، ڈچ ـــــ مختلف النوع اثرات یہاں ظاہر ہوئے تھے اور تمام قسم کے تمدنوں نے جزیروں کے اس جھرمٹ پر اپنے اثرات ڈالے۔ یہاں کی ایک عجیب وغریب خصوصیت یہ دکھائی دیتی ہے کہ پرستش ارواح سے لے کر آج تک ہر مذہب اور ہر تہذیب یہاں نمایاں طور پر سیاسی اثرات پیدا کرتی ہے۔ ہندومت کے دور عروج میں یہاں رجواڑے وجود میں آئے اسلام کے آتے ہی ایک مرکزی سلطنت کے بجائے Sultanates کی شکل سامنے آئی۔

ہم نے ہندوستان کے ضمن میں بحث کرتے ہوئے کہا تھا کہ یہاں کا مسئلہ وحدت اور کثرت ہے۔ کم وبیش یہی کیفیت مجمع الجزائر میں بھی پائی جاتی ہے لیکن اس کی حیثیت اطلاقی ہے۔ یہاں یہ روحانی تجربے یا فلسفیانہ مسئلے کے طور پر ظاہر نہیں ہو رہا ہے بلکہ عام زندگی کا ایک مسئلہ ہے۔ اسلامی تہذیب کے اکثر دائروں کی طرح مجمع الجزائر کی تہذیب بھی تصوف پر اپنی بنیاد رکھتی ہے لیکن یہاں اصولی حیثیت پر زور کم ہے اور انفرادی تصرف کی اہمیت زیادہ ہے۔ تصوف سے زیادہ یہاں کی اسلامی تہذیب کا مدار ولایت پر ہے چھوٹے چھوٹے جزیروں میں اولیاء کی ذات عام طور پر عوام کا مرجع رہی ہے۔ آج تک شخصی Charisma انڈونیشیا اور اس سے ملحق علاقوں میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

اس سلسلے میں بھی ڈریوس نے جاوااور سماٹرا کے مزاج میں ایک فرق قائم کیا ہے جو قابل غور ہے:

"جاوا اور سماٹرا کی صوفی ادبیات میں بھی ایک بڑا واضح فرق ہے۔ سماٹرا کی ادبیات شخصیات نمایاں ہیں۔ حمزہ فنسوری 'شمس الدین' نور الدین الرانیری' عبدالرؤف 'سنگیلی 'جاوا کی تحریروں میں وہ غیر شخصی عنصر کارفرما ہے جو جاوا کی ادبیات کا خاصہ ہے"۔

اسلامی تہذیب کے اس دائرے کا بنیادی مسئلہ خلافت ہے اور اس میں تمام تلازمات شامل ہیں۔ اس کا ظاہری پہلو جاوا کے اس علاقے میں پایا جاتا ہے جسے عرف عام میں "مکہ کا بر آمدہ" کہتے ہیں۔ وہاں خلافت راشدہ کی پوری طرح تخلیق نو کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور اس کا باطنی پہلو وہ ہے جو انسان کامل کے تصور سے حرکت میں آتا ہے اور اس کے اعتبارات اولیاء کی ذات سے اور عوام کے ان سے رابطے کے ذریعے ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ انسانی عنصر کو اسلامی تہذیب میں سب سے زیادہ فوقیت اسی علاقے میں حاصل ہے جو بعض اوقات اگر حد اعتدال سے نکلتی ہے تو (Anthropomorphism) کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ مجمع الجزائر نصف کروں کے درمیان ایک نہایت اہم جگہ پر موجود ہے اور پہلے بھی براعظموں کے درمیان سفارت کے فرائض انجام دیتا رہا ہے اور اب بھی یہاں متنوع تہذیبوں اور مختلف نسلوں کے عناصر کا اس طرح ایک انسانی کُل میں ڈھلنا بہت اہم امکانات رکھتا ہے۔

ہم نے بحث کی ابتدا اس اصول سے کی تھی کہ اسلام جامعیت کبریٰ کا مظہر ہے ، اس اعتبار سے اس کے مختلف تہذیبی دوائر نسلی مزاجوں' علاقائی رجحانات' ادیان ماسبق کے اصولوں کو سمیٹ کر اس کے مرکز میں ایک اصول بطور تصورِ حقیقت قائم کر دیتا ہے۔ یہ حقیقت اپنی اصل میں جامعیت توحید ہے لیکن ہر تہذیبی دائرے میں اس کا ظہور ایک الگ اعتبار سے ہوتا ہے۔ اسی ظہور سے تصورِ حقیقت کے گرد تہذیب کی پوری کائنات بن جاتی ہے۔ اس کی کیفیت نظام شمسی کی طرح ہے۔ یوں تو کائنات میں اربوں سیارے اور ستارے ہیں لیکن ہر

DREWES/Indonesia:
Mysticism & Activism

سیارے کی شناخت صرف اس امر سے متعین ہوتی ہے کہ وہ کس سورج کے گرد گردش کر رہا ہے۔ اس میں سیارے کی اپنی نوعیت' اس کی فضا اور سورج سے اس کی دوری ہر چیز اضافی ہے۔ اصل چیز وہ نظام کشش ہے جو سورج سے اسے منسلک رکھتا اور اس کے مدار کا تعین کرتا ہے۔ تہذیب کا پورا نظام اصولِ حقیقت کی منطقی' انسانی اور وجودی علیت میں مربوط ہو کر ایک تصور انسان کی تشکیل کرتا ہے اور اس کے لئے ادارے تخلیق کرتا ہے۔ کسی خاص تہذیبی دائرے میں حقیقت جس اعتبار سے ظاہر ہو رہی ہو' اسی اعتبار سے اس کے اداروں کی ترجیحات متعین ہوتی ہیں اور درجہ بدرجہ اس کی علامتوں کی معنویت ظہور کرتی ہے۔ لہٰذا تہذیب میں عام طور پر' اور اسلامی تہذیب میں خاص طور پر اصول تو طے کئے جا سکتے ہیں' لیکن کوئی خاص نظام نہیں بنایا جا سکتا۔ ہر تہذیبی لمحہ تجلیٔ الٰہی کا ایک خاص ظہور ہے' اور چونکہ تجلیات لامحدود ہیں اس لئے ظہورات میں بھی تنوع کی کثرت پائی جاتی ہے اور ہر مظہر اپنی جگہ کسی دوسرے مظہر کے اعتبار سے نہیں بلکہ حقیقت کے اصولِ منزّہ کے اعتبار سے متعین ہوتا ہے۔

اس بحث سے معلوم ہوا کہ اسلام کس طرح مختلف النوع مزاجوں اور لوازم کو اپنے تہذیبی دائرے میں شامل کر لیتا ہے۔ اور انسانی تجربے کے کسی حصے کو بیکار سمجھ کر نہیں پھینکتا لیکن شرط صرف یہ ہے کہ وہ انسانی تجربہ یا ادارہ حق کی کسی جہت کو ظاہر کرتا ہو اور براہ راست یا بالواسطہ یا تو ادیانِ ماسبق سے مربوط ہو یا اس کی بنیاد عقلی وجدان پر ہو جو عرفان حقیقت کی ایک جائز صورت ہے۔ اسی بنیاد پر اسلام نے اپنی تہذیبی کائنات تشکیل دی ہے اور اس کائنات کی اتنی ہی تعبیں ہیں جتنی خود وجود انسانی کی لیکن یہاں معاملے پر ایک اور پہلو سے غور ضروری ہے۔ ہم نے جن تہذیبی دوائر کا ذکر کیا ان میں ماسبق تہذیبوں کے عناصر کو مواد کی حیثیت میں استعمال کر کے اسلامی تہذیب تشکیل دی گئی۔ لیکن بعض صورتیں ایسی ہیں جہاں اسلامی اور قبل اسلام تہذیبوں کے عناصر کے ملاپ سے ایسی صورتیں ترتیب دی گئی ہیں۔ جنہیں ہم اسلامی تہذیب کا جائز حصہ نہیں گردانتے۔ مثلاً عرب کی صورت حال کے بارے میں ہم نے طے کیا تھا کہ وہاں تہذیب کی بنیاد عبد اور معبود کے رشتے کے تعین پر ہے۔لیکن خوارج کے نقطۂ نظر کو ہم

اسلامی تہذیب کا جائز حصہ نہیں سمجھتے۔ اس سے آگے بڑھیں تو دوسری طرف مثلاً قرامطہ ہیں۔ ہندوستان کے بارے میں ہم نے عرض کیا تھا کہ تہذیب قدیم کا بنیادی سوال اسلامی تصور حقیقت کے تحت وحدت الشہود کے تحت آ کر حل ہوا۔ تو سوال یہ ہے کہ ہندومت اور اسلام کے عناصر کے امتزاج سے دین الٰہی کا جو مسلک ترتیب دیا گیا وہ اسلامی تہذیب کا جائز اظہار کیوں نہیں ہے۔ دنیا بھر میں اسلامی تہذیب کے دوائر میں اس طرح کے مظاہر پائے جاتے ہیں۔ ان مظاہر میں اصل مسئلہ ترجیحات کے فقدان کا ہے۔ جب بھی تصورِ حقیقت اور مواد تہذیب کا توازن بگڑے گا تو گمراہی کی کوئی نہ کوئی شکل وجود میں آئے گی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لوگ حقیقتِ منزہ ہی کو نظام تہذیب کا بدل قرار دے لیتے ہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو طرح کے مواد تہذیب کے بے اصول امتزاج سے ایک ڈھانچہ بنانے کی کوشش کی جاتی ہے یہ طریقہ بھی چونکہ فطرت اشیاء کے اصول کے خلاف جاتا ہے اس لئے اسلامی تہذیب اپنے ڈھانچے کی ترتیب کے لئے اسے قبول نہیں کرتی۔ اس کا اصول تشکیل وہی ہے جو اقبال نے انفرادی وجود کے سلسلے میں بیان کیا ہے ؎

زیر خاک ما شرار زندگیست

نقطۂ نورے کہ نام اُو خودیست

تہذیبی خاک کی بھی ساری معنویت اسی ایک چھوٹے سے شرار سے پھوٹتی ہے جو حقیقت کا وہ پہلو ہے جو کسی تہذیب کے مرکز میں سورج کی طرح ظہور کرتا ہے۔

اب تک بحث کے دائرۂ کلام کا تعین جغرافیائی طور پر تھا۔ مکان کا بنیادی رجحان تحفظ ہے۔ چنانچہ مکانی دائروں میں قبل از اسلام مذاہب اور تہذیبوں کے مظاہر جن جن صورتوں میں موجود تھے، ان سے بحث کی گئی یہ ضرور ہے کہ زمانی اور مکانی دائروں کو مطلقاً الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ دونوں تعینات بیک وقت موجود ہوتے ہیں لیکن تہذیب کے ضمن میں گفتگو کرتے ہوئے ان میں ترجیح کے لحاظ سے ایک اعتباری فرق ضرور قائم کیا جا سکتا ہے۔ اب اگر ہم اسلامی تہذیب کے مسئلے کو تاریخ اور زمانِ متحرک کے تناظر میں دیکھیں تو بھی ہمیں اپنی بنیاد تصورِ حقیقت پر رکھنی ہوگی جو ہر زمانے کے اعتبار سے ایک نیا پہلو ظاہر کرتا ہے۔ زمانی اعتبار سے

اسلامی تہذیب کا پورا نظام مختلف واقعات سے متاثر ہوا اور اس سے اس کی صورت میں تبدیلی آتی گئی۔ تہذیب کے ضمن میں باعتبارِ مکان گفتگو کرنے اور اسے باعتبارِ زمان دیکھنے میں ایک اصولی فرق ہے۔ تہذیبِ اسلامی کے مکانی دائروں کو بحیثیت مظاہرِ تہذیب ایک دوسرے پر فوقیت حاصل نہیں ہے۔ ہر دائرہ ایک اسم الٰہی کا ظہور ہے اور اس لئے ایک طرح سے عالم انسانیت میں ایک بہت وسیع نظام کی بنیاد رکھتا ہے جو حقیقت کے متکامل اظہار کی کثرت سے ترتیب پاتا ہے۔ ان میں اس اعتبار سے وحدت ہے کہ یہ ایک ہی حقیقت کے شئون واعتبارات ہیں، اور اس اعتبار سے کثرت کہ یہ اس حقیقت کے الگ الگ پہلوؤں کو عملی طور پر ایک تقریباً مطلق Quasi Absolute حیثیت دیتے ہیں۔ لیکن تاریخ کے سلسلے میں ہمیں معاملات کو ذرا ایک اور نقطۂ نظر سے دیکھنا پڑے گا۔ تمام قدیم تہذیبوں میں ایک تصورِ حرکتِ زمان محذوف ہے لیکن اسلام میں بہت واضح طور پر بیان ہوا ہے، اس لئے کہ یہ ہر اعتبار سے تاریخ کی پوری روشنی میں اپنا ظہور کرتا ہے اور دوسرے مذاہب کے برعکس اپنا ایک نظامِ حرکت فی الزمان رکھتا ہے۔ اس نظامِ حرکت زمان کی بنیاد مبداء کے تصور پر ہے۔ خاتمیت اور تکمیل کا تصور یہ بتاتا ہے کہ اصولِ مطلق ظاہر ہو گیا ہے، اور اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وحی کی آمد بند ہو جانے کے بعد انسانوں کو عقلِ استقرائی پر اپنی زندگی گزارنے کی آزادی دے دی گئی، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تاقیامِ قیامت انسانی فطرت کی جو ضرورتیں ہو سکتی ہیں،

ان سب کے اصول وضع ہو گئے اور اب فطرتِ انسانی میں کوئی تبدیلی ایسی نہیں آئے گی جو اس اصولِ جامع کی دسترس سے باہر ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کوئی مقید بہ زمان ومکاں نظام نہیں ہے جو ان شرائط کے ساقط ہوتے ہی باطل ہو جائے بلکہ یہ وہ اصولِ منزہ ہے جو اپنے ظہور کی ایک مربوط روایتِ انسانی رکھتا ہے۔ اسلام کے ظہور سے ادیان کی تکمیل کے معنی اصل میں تکمیلِ دائرۂ حقیقت کے ہیں جو ہر اعتبار سے دائرۂ انسانیت کو محیط ہے۔ اس اصول کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کے بعد ہم تصورِ زمان کی طرف آتے ہیں۔ آج سے ایک ڈیڑھ صدی پہلے تک یہ بات متفق علیہ رہی ہے کہ زمانۂ رسالت کے بعد سے عہدِ مفارقت وزوال شروع ہو گیا۔ یہ تصور اسلام نے واضح طور پر بیان کیا ہے اور دوسرے مذاہب سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ یہاں

تفصیلی مباحث میں پڑے بغیر ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اسلام کا تصورِ زمان، ارتقا کے موجودہ تصورِ زمان سے معکوس ہے۔ اسلام حرکتِ زمان میں اپنے ماننے والوں کے مزاج کی بنیاد ایک قوی nostalgia پر رکھتا ہے۔ سنت کا ادارہ اس nostalgia کو موجود حقیقت سے بھی زیادہ حقیقی بناتا ہے اور تجدید کا ادارہ تاریخی نسیان سے پڑ جانے والی گرد کو صاف کرتا رہتا ہے۔

تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ ابتدائی دو تین صدیوں کے اندر اندر اسلام نے دائرۂ مکانی میں اپنے امکانات کے ایک مرحلے کی تکمیل کر کے ایک وسیع و عریض تہذیبی دارالاسلام کی بنیاد ڈال دی تھی جو آج تک باستثنائے اندلس اسی طرح قائم ہے۔ یہ وہ چیز ہے جسے تاریخ میں "معجزۂ عرب" کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابتدائی دو تین صدیوں میں اسلام نے جو تہذیبی مکانیت پیدا کی، وہ پھر آگے کیوں نہیں بڑھ سکی، اور یہ کہ وہ بلا کسی ظاہری وجہ کے چند خاص سرحدوں تک پھیل کر کیوں رک گئی۔ مثلاً یورپ کی سرحد پر ایک طرف جاپان اور چین، دوسری طرف امریکہ کے دونوں برِ اعظم، اور آسٹریلیا وغیرہ کا تو یہاں ذکر ہی نہیں۔ بعض لوگوں نے اس کے جواز اس تہذیبی دارالاسلام میں پیدا ہونے والی داخلی کشاکش میں تلاش کئے ہیں۔ بعضوں نے اسے روحِ جہاد کا زوال قرار دیا ہے۔ لیکن اس طرح کی وجوہات صرف طفل تسلیاں دکھائی دیتی ہیں، اسے سمجھنے کے لئے ہمیں اسلام کے تہذیبی میکنزم کو ذرا گہرائی سے دیکھنا پڑے گا۔

ابتدا ہی سے اسلام قوموں اور گروہوں کی conversion میں ایک خاص اسلوب برتتا ہے۔ وہ اپنی تہذیب کا ایک مرکز قائم کر دیتا ہے اور پھر اس سے ارد گرد کی موجود تہذیبی صورت حال کو متاثر کرتا ہے۔ اس عمل سے ایک طرف تو یہ ہوتا ہے کہ اسلامی تہذیب کے دائرے میں لوگ شامل ہوتے چلے جاتے ہیں، دوسری طرف یہ کہ پہلے سے موجود تہذیبی دائرہ اسلامی تہذیبی مرکز سے ایک............

challenge-response رشتہ قائم کر لیتا ہے اور اسلام کے اثر میں آ کر ایک طرف خود اس کی اپنی تہذیبی سرحدوں پر کچھ ایسے مظاہر پیدا ہو جاتے ہیں جو کم و بیش ایک سفارتی رول اختیار

کر لیتے ہیں' دوسری طرف اس دعوت مبارزت کے زیر اثر وہ تہذیب خودکو خاص انداز میں remould کرتی ہے اور اپنا ایک مربوط ڈھانچہ دوبارہ پیدا کرتی ہے۔ اس کے افراد جب اس ڈھانچے سے پوری طرح مربوط ہو جاتے ہیں تو اسلام اس کے مرکزی اصول کو تبدیل کر کے اس پورے تہذیبی ڈھانچے کو مسخر کر لیتا ہے۔ تہذیب کی سطح پر نہیں بلکہ اس سے کہیں بلند تدبیر الٰہیہ کی سطح پر۔ وہ تغلیب جو مکہ اور مدینہ میں پیدا ہوئی۔ اسلام نے مدینے میں اپنے آپ کو consolidate کیا اور اپنے ردّ عمل میں متحارب کافر قبائل عرب کو مکہ کے سرداروں کے تحت جمع کرا کے ایک نظام بنوا دیا پھر بیک ضربت شمشیر اور بیک نفوذ کر واران کے اندر ہر سطح پر ایک اصولی تہذیب پیدا کر دی۔ یہ عمل جسمانی سطح پر بھی ہوا اور ذہنی سطح پر بھی۔ جو تہذیبیں بھی اسلام کے مقابل آئیں' انہوں نے اس کے نظام میں ضم ہونے سے پہلے اپنے جوہر کو جمع کیا، اپنی پوری ذہنی استطاعت ' اپنے تہذیبی حاصلات کو یکجا کیا اور پلٹ کر اسلام سے محارب ہوئیں۔ اس عمل میں یا تو اسلام نے انہیں کلیتہً مسخر کر لیا یا پھر ان تہذیبوں کے اندر ایک نیا باطنی سفر شروع ہو گیا۔ ایران ' ترکی وغیرہ اس کی پہلی صورت کی بہت واضح مثالیں ہیں۔ اسکی دوسری شکل کی مثال خود ہندوستان اور مغربی دنیا ہے۔ ان دونوں جگھوں پر' جزوی طور پر' اسلامی تہذیب کا مرکز قائم ہوا لیکن دونوں کی اصلی تہذیبوں کا پورا ڈھانچہ اسلام کے ردِ عمل میں ترتیب نو کے عمل سے گزرا اور پھر واپس اسلام کو مٹانے کے لئے اس پر جھپٹ پڑا۔ ہندوستان میں سکھ مذہب ہندومت کے اس آؤٹ پوسٹ کی حیثیت سے وجود میں آیا جو زمانۂ امن میں سفارت اور زمانۂ جنگ میں سرحدی چوکی کا رول ادا کرتا ہے! اسی طرح کی ایک چیز بھگتی کی تحریک ہے جو ہندو مت کے نظام میں پہلے سے موجود تھی' لیکن سو چکی تھی۔ وہ اسلام کے اثر میں ایک نئے انداز سے بیدار ہو گئی' لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ عمل عموماً تہذیبی دائروں پر ہوا ہے' مذہبی مرکز پر نہیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ یورپ میں بھی یہ اثرات ثانوی درجے کے علوم و فنون نیز سیاسی ڈھانچے کی consolidation تک محدود رہا۔ اس میں منفی اور مثبت' دونوں طریقے کام میں لائے گئے۔ ایک طرف تو صلیبی جنگوں کے ذریعے یورپ میں ایک داخلی اتحاد کی روح کار فرما ہوئی' دوسری طرف اندلس کے راستے مغربی علوم و فنون میں تصرف واقع ہوا۔ اس طرح وہ

تہذیبیں جو داخلی طور پر منظم نہ تھیں، وہ منظم ہو کر اسلام کے روبرو آ کھڑی ہوئیں۔ آج کی پوری ہندو سیاست پر اگر غور سے نظر ڈالیں تو معلوم ہو گا کہ وہ اسی طرح کے تہذیبی سفر سے پھوٹ رہی ہے، یعنی یہ کہ ماضی قریب کی ہندو دانش میں اہم ترین آدمی شری راما کرشنا ہیں جن کے شاگرد سوامی وویکانند کو جدید ہندو نظامِ علوم میں مرکزی اہمیت حاصل ہے اور گاندھی پر وویکانند کے نہایت گہرے اثرات ہیں۔ میں نے تہذیب کے جس باطنی تحرک کا ذکر کیا، اسلام اس کا طریقہ یہ اختیار کرتا ہے کہ اس کے موجود ڈھانچے اور اس کی داخلی قوتِ نمو کے درمیان ایک جدلیاتی حرکت پیدا کر کے نتائج کا انتظار کرتا ہے تاکہ تہذیب کے وہ حصے جو خوابیدہ ہیں، بیدار ہو کر ایسی بلوغت حاصل کریں جہاں ان سے کسی نوع کا مکالمہ ممکن ہو سکے۔ مغربی دنیا میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ مدارسِ فکر کی جدل بھی اسی کی ایک مثال ہے۔ اس طرح بعض اوقات تہذیبیں ایک اکائی میں بھی ڈھل جاتی ہیں اور بعض اوقات اپنے داخلی تضاد کا شکار ہو کر بکھر بھی جاتی ہیں۔ ہندومت کی خالص مذہبی اور تہذیبی صورتحال یہی ہے کہ وہ اپنی اصل میں ایک متحجر ہئیت رہ گئی ہے، اور وہ بھی تیزی سے مغربی اثرات کا شکار ہو کر ایک بڑے بین الاقوامی نظام کا حصہ بنتی جا رہی ہے۔ مغرب میں بھی چرچ کے اندر اور باہر پروٹسٹنٹ نقطۂ نظر کے غلبے نے عیسائیت کو بہت حد تک بے تعلق کر دیا ہے۔

یہ تو گویا ہم نے دنیا کا موجود تہذیبی نقشہ ترتیب دے لیا۔ اب اصل بات یہ ہے کہ عہدِ جدید کے اسلامی تہذیبی نقشے کی، مغربی اثرات کے پس منظر میں، کیا شکل ہو گی اور یہ مغربی اثرات اسلام کے تہذیبی نظام میں کس حد تک جذب ہو سکتے ہیں۔ اگر اسلام دنیا کی بڑی بڑی تہذیبوں کے تشکیلی مواد میں اپنا تصورِ حقیقت شامل کر کے انہیں اسلامی جہت دے سکتا ہے تو مغربِ جدید کے نظام میں ایسی کوئی تبدیلی کیوں نہیں آ سکتی۔ آج اسلامی دنیا کا سب سے بڑا سوال یہی ہے، بلکہ تقابلِ تہذیب سے تعلق رکھنے والوں کے لئے بھی یہ سوال اہم ترین ہے۔

○

روایت اور ذہنِ جدید کی کشمکش

تہذیب کے ہر مرحلے پر ایک سوال ایسا ہوتا ہے جس پر زمان و مکان کے ایک محدود تناظر میں پوری انسانی کائنات کی معنویت اور اس کی سمتِ سفر وابستہ ہوتی ہے۔ اس تناظر میں موجود سارے سوال کسی نہ کسی طور اسی مرکزی مسئلے سے تعلق رکھتے ہیں اور ان ذیلی سوالات کا کوئی فیصلہ کُن جواب یا کم از کم ان کا ایک واضح فہم اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا جب تک تہذیبی صورتِ حال کے مرکزی مسئلے کے بارے میں کوئی بنیادی موقف اختیار نہ کیا جائے۔

اگر ہم پوری کائنات اور انسانی زندگی کی تقسیم واجب اور ممکن کی اصطلاح میں کریں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مرکزی سوال ہمیں واجب ـــــــ کی اقلیم سے متعلق رکھتا ہے یا کم از کم ممکن ـــــــ کی اقلیم میں ایک ایسی سطح بلند سے جو ہر دو درجہ وجود کے درمیان رابطے کی حیثیت رکھتی ہے اور اپنی اس حیثیت میں ایک تقریباً مابعد الطبیعاتی اہمیت حاصل کر لیتی ہے۔ انسانی تاریخ انہیں سوالوں کی دریافت، ان کے درست جواب کی تلاش یا ان سے انحراف کرنے کی کوشش کا ایک مسلسل رزمیہ ہے۔ مابعد الطبیعاتی سوالوں کی انسانی کائنات میں یہ درجہ وار و میدگی ہی دراصل انسانی معنویت کو زمانے کے دھارے میں، یا مختلف مکانی تہذیبوں کے سانچوں میں دریافت کرتے جانے یا اسے برقرار رکھنے کی صورت ہے۔

اگر ہم زمان و مکان کے موجود تناظر میں اپنے معنی، اپنی سمتِ سفر بلکہ اس کائنات میں انسان کی موجودگی کے جواز کو تلاش کرنا چاہیں تو ہمیں سب سے پہلے اس مرحلۂ زیست پر اپنے مرکزی سوال کی شناخت کرنی پڑے گی جو تمام موجود سوالوں کی تہہ میں جھلکتا ہے اور ان تمام کی

تنزیہہ کرتا ہوا لازماں کی غیر متغیر اقلیم سے منسلک ہو جاتا ہے۔

آج کی انسانی صورتِ حال زمانے کے تیز ہوتے ہوئے منہائی عمل کے شعور سے تشکیل پاتی ہے۔ زمانہ اور تاریخ اپنے تیز تر ہوتے ہوئے اسراع میں دشمن کی فوج کی طرح حملہ آور ہوتے ہیں۔ تہذیب و تمدن کے بنیادی ڈھانچے ایک بے اصول تغیر کے روبرو ہیں اور اگر حقیقت انسانیہ کوئی ایسی جہت دریافت نہیں کرتی جس میں وہ اپنے آپ کو غیر متغیر کی اقلیم سے وابستہ رکھ سکے تو اس دھارے میں اس کے قدم حتمی اور فیصلہ کن طور پر اکھڑ چکے ہیں اور خود انسانی معنویت کا سوال بے معنی ہو چکا ہے۔ اس بات کی شہادت دنیا بھر میں ادب کی ان تحریکوں سے ملتی ہے جو انسانی صورتِ حال کی لایعنیت پر اصرار کرتی ہیں۔ لیکن یہ اصرار ایک بہت بڑے منطقی تضاد سے خالی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر بنیادی انسانی صورتِ حال لایعنیت کے ڈھانچے میں تشکیل پاتی ہے تو اجتماعی اور انفرادی زندگی کے تسلسل کا اور اسے باقی رکھنے کا جواز کیا ہے؟ چونکہ ہر شے کا جواز اصولی طور پر اس سے ماورا سطح وجود سے وابستہ ہوتا ہے لہٰذا اس نقطہء نظر کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ وہ فوری طور پر اقلیم ممکن ہی میں کچھ جواز تخلیق کر لے جو اپنی معنویت کا سوال اٹھاتے ہوئے شعور کے لئے ایک طرح سے طفل تسلی کا کام دے۔ چنانچہ اس صورتِ حال کے منطقی نتائج کو ملتوی کرنے کے لئے وقتی طور پر آزادیء انتخاب اور ذمہ داری کی تثنیت میں پناہ ڈھونڈی گئی ہے۔ لیکن انسانی زندگی کی معنویت کو آم اور جامن میں سے کسی ایک کے انتخاب کی آزادی میں منحصر سمجھنا پورے مظہریاتی طریقہء کار اور وجودیاتی لفظیات کی فراوانی کے باوجود ایک مضحکہ خیز بات ہے۔ دنیا کا پورا وجودی فلسفہ' ادب انسان کے بنیادی سوال کا جواب نہیں بلکہ معنی کے سرچشمے سے فرار کی سزا اور اس کی شہادت ہے اور اس بات کا اثبات ہے کہ وجود کا پورا انتظام اپنے تحت و فوق سے کٹ کر معنی سے محروم ہو جاتا ہے۔ اسی طرزِ احساس سے پیدا ہونے والا ادب اسی لایعنیت سے جنم لینے والے غضب کی خود انسانیت پر پلٹ پڑنے اور اسے تباہ کرنے کے رجحان کی داستان ہے۔ اس کے روبرو وہ فلسفے ہیں جو پیداواری رشتوں کے تغیر میں انسانی زندگی کے معنی ڈھونڈنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن کیا محض زندہ رہ سکنے کی سہولت اور زندہ رہنے کا جواز ہم معنی ہیں؟ یہ معنویت کی تلاش نہیں بلکہ انسانی زندگی کی

معنویت وقتی طور پر فراموش کرنے کی کوشش کا مروجہ طریقۂ کار ہے اور اس طرح مرکزی سوال سے کنی کترانے کا ایک فلسفیانہ انداز اسی کے پہلو بہ پہلو وہ نقطۂ نظر ہے جو سائنس اور ٹیکنالوجی میں ارتقاء کی دہائی دے کر انسانی باطن سے پھوٹتے ہوئے اپنے معنی کی تلاش کے سارے سوالوں کو ایک لفظیاتی خوش آئندگی میں گم کرتا ہے۔ لیکن کیا سائنس اپنی پوری ترقی اور اپنی پوری دسترس کے دائرے میں کہیں بھی مادے کو سمجھنے اس کی قوتوں کو استعمال کرنے اور اوزاروں کے ایک لامتناہی سلسلے کی تخلیق سے زیادہ کسی چیز کا وعدہ کرتی ہے اور کیا یہ چیزیں کسی درجے میں انسانی زندگی کا جواز بن سکتی ہیں؟ اور اگر نہیں تو اس ہذیانی ہنگامے کا کیا معنی ہیں؟ اصل میں انسانی معنویت کا سوال اس درجۂ وجود میں اپنا جواب نہیں ڈھونڈ سکتا' یہ کسی وقتی طفل تسلی کے بس کا نہیں ہے بلکہ یہ سوال اٹھاتا ہے علتِ اولیٰ کی موجودگی اور ابتداء سے لے کر انتہا تک' اجتماعی اور انفرادی سطح پر اسی علتِ اولیٰ کے انسانی زندگی میں عکس انداز ہوتے رہنے کے بارے میں' اور اس سے کم کوئی چیز اس پیاسی روح کو سراب تو دکھا سکتی ہے' اس کی پیاس نہیں بجھا سکتی۔

اب اس سوال کو ذرا صاف لفظوں میں بیان کیجئے تو بنیادی انسانی سوال یہ ہے کہ کیا انسانی زندگی خود سے بلند کسی درجے میں اپنی کوئی معنویت رکھتی ہے' اور اگر رکھتی ہے تو ابتداء سے لے کر آج تک اس معنویت کی موجودگی کی شکل کیا ہے اور وہ کس طرح اپنے آپ کو انسانی زندگی کے اوضاع میں ظاہر کرتی ہے۔ اس لئے کہ ظہورِ مسلسل ہی کا یہ عمل اس تغیر کدے میں ایک نقطۂ ثبات فراہم کرتا ہے چنانچہ اب اس سوال کی شکل یہ بنی کہ انسانی معنویت کا مبداء کیا ہے اور اس کے تسلسل کا اصولِ حرکت کس بنیاد پر تشکیل پاتا ہے۔ اس سوال کا پہلا حصہ اصول کے بارے میں ہے اور دوسرا طریقۂ کار کے بارے میں اور ہمارے زمانے میں اس سوال کو یوں سمیٹا جا سکتا ہے کہ روایت کیا ہے اور انسانی زندگی میں معنویت کو برقرار رکھنے کے سلسلے میں اس کی اہمیت کیا بنتی ہے؟ یہی ہمارا بنیادی اور مرکزی سوال ہے اور اس سے روگردانی کرنا ہلاکت خیز سمندر میں ساحل سے پھینکی جانے والی رسی کو نظرانداز کرنے کے مترادف ہے۔ اس سوال سے صرفِ نظر کر کے ذیلی اور ضمنی نوعیت کے سوالات پر فلسفہ طرازی کرتے رہنا

دراصل معنویت کے مرکزی نکتے کو فراموش کر کے اسے تسلی دینے والے لامتناہی لفظوں کے انبار میں دبا دینے کی ایک بچکانہ کوشش ہے۔

روایت کی نوعیت اور اہمیت' اس کی مختلف سطحوں اور اس کے ظہور کی مختلف صورتوں کے بارے میں گفتگو کا آغاز کرنے سے پہلے ہمیں چند باتیں سمجھ لینی چاہئیں۔ ہر سوال' ہر آدمی کے لیئے نہیں ہوتا۔ بامعنی مکالمے کی شرط یہ ہے کہ چند بنیادی باتوں پر اصولی حیثیت میں اتفاق ہو۔ چنانچہ روایت کے سلسلے میں گفتگو کرنے سے پہلے ہمیں دیکھنا پڑے گا کہ یہ سوال کن شرائط سے وابستہ ہے اور ان شرائط کے نقطہ ء نظر سے اس سوال میں دلچسپی رکھنے والوں میں اصولی طور پر کن باتوں پر اتفاق ہونا چاہیئے۔

ایک گروہ تو وہ ہے جس کے لئے انسانی زندگی کی معنویت کبھی کوئی مسئلہ نہیں بنتی۔ اس گروہ کا رویہ زندگی کی طرف انفعالی ہے یعنی دنیا میں عام طور پر جو بھی رجحان چل رہا ہے' اس کی معنویت کا سوال اٹھائے بغیر اور اپنی ذات کی گہری تہوں سے پیدا ہوتے ہوئے سوالات سے بے نیاز' یہ گروہ ایک عالم خواب میں اسی رو کے ساتھ بہتا چلا جاتا ہے۔ ان کے لئے زندگی ایک حیاتیاتی حادثے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی اور اس محض حیاتیاتی وجود کی معراج یہ ہے کہ وہ اپنے خارج میں موجود کائنات سے ایک خوشگوار حسیاتی ربط رکھے اور بس۔ اس کے نزدیک سوال زندگی کے معنی کا نہیں بلکہ لمحاتی تسلسل میں حسیاتی طور پر خوشگوار یا ناگوار مہیجات کا ہوتا ہے۔ یہ گروہ عام طور پر جبلت کی قوت سے زندہ رہتا ہے۔ عملاً زندگی کی معنویت اور لایعنیت تو کجا اس گروہ کے نزدیک زندگی کا ایک مربوط تصور ہی موجود نہیں ہوتا لہٰذا روایت کے سوال سے اس کا علاقہ نہیں ہوتا۔ زندگی کو حسیاتی مہیجات کے ایک سیال انتشار کی شکل میں دیکھنے والے اس گروہ کا سلسلہ ء نسب موجودہ ہپیوں سے لے کر لذتیت پرست فلسفیوں تک اور ایک الگ سطح پر عملیت پرست فلسفیوں تک پھیلتا جاتا ہے۔

اس سے ذرا بلند سطح پر وہ نقطہ ہائے نظر ہیں جو زندگی کی مادی تفسیر کرتے ہیں لیکن اسے انفرادی حسیاتی سانچے سے ذرا بلند سطحوں پر دیکھتے ہیں۔ یہ نقطہ ء نظر عام طور پر انسانی زندگی کی معنویت تاریخی عمل

میں تلاش کرتا ہے اور تاریخ کے مختلف مراحل کو انسانی معنویت کے ارتقائی نقشے کے حوالے سے دیکھتا ہے۔ دورِ جدید کا پورا طرزِ احساس دراصل اسی نقطہء نظر سے تشکیل پاتا ہے۔ اسی نقطہء نظر کو ہم مغربِ جدید کا نقطۂ نظر کہتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کا نہ صرف یہ کہ روایت کے سوال سے کوئی علاقہ نہیں ہے بلکہ یہ کہ اس میں روایت کے مسئلے سے ایک سچی نفرت پائی جاتی ہے۔ یہاں انسانی زندگی کی معنویت کی بنیاد چونکہ تاریخی عمل، انفرادیت پرستی اور جذباتیت پر رکھی جاتی ہے اس لئے بنیادی طور پر اس نقطۂ نظر نے خود کو ایک طویل اور مسلسل تربیت کے ذریعے اس قابل بنالیا ہے کہ وہ بنیادی انسانی حقیقتوں کے بارے میں سوالات کو فراموش کر سکے۔ اس نقطۂ نظر سے جنم لینے والا ادب اس کے جنمی نتائج کا بار بار ذکر کرتا ہے لیکن اس سے وابستہ علوم ارتقائے انسانی کے خواب کو طویل سے طویل تر کرنے میں مصروف ہیں۔ ان لوگوں کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے یہ وہ لوگ ہیں جو فیصلہ کن طور پر معجزہء یونان سے مسحور ہیں اور یہ ایک طرح کی رضا کارانہ روحانی خودکشی ہے۔ اس لئے یہاں روایت کا سوال بہت ہسٹریائی قسم کے ردِ عمل پیدا کرتا ہے اس کی مثالیں یورپ میں تو خیر بہت مل جاتی ہیں لیکن اب اپنے ہاں بھی کچھ کمی نہیں رہی ہے۔ روایت کا سوال اٹھانے پر ان کا پورا عمل کسی نشۂ کے نشے میں خلل انداز ہونے والی صورت پیدا کرتا ہے یا کسی خوبصورت خواب میں در اندازی کی کیفیت کو جنم دیتا ہے۔

اس کے ردِ عمل کا پورا مطالعہ بہت دلچسپ نتائج پیدا کرتا ہے اور عہدِ جدید کے اجتماعی سحر میں رہنے والے لوگوں کی ذہنی ساخت کے بارے میں بہت اہم باتیں بتاتا ہے۔ بعض مذہبی انتہا پسند گروہ بھی اسی نفسیاتی سانچے سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کی مذہبیت دراصل عہدِ جدید کے روحانیت دشمن رویّوں کی مذہبی اصطلاحات میں تشکیلِ نو ہے۔

ان سے آگے بڑھیں تو وہ گروہ نظر آئے گا جو روایتی علوم وفنون کی اصطلاحوں میں اپنا اظہار کرتا ہے لیکن اپنی بنیاد میں نہ صرف یہ کہ غیر روایتی ہے بلکہ صحیح معنوں میں روایت دشمن ہے۔ اس گروہ میں بہت سے نفسیات دانوں سے لے کر بشریات کے ماہرین تک اور کنڈالنی یوگا کے گرو اور شعبدہ باز تک آتے ہیں۔ ان میں اگر ہمیں ایک طرف کرشنا مورتی جیسے لوگ

نظر آتے ہیں تو دوسری طرف گرد جیف اور آسپنسکی جیسے حضرات۔ ان کے ہاں روایت سے مراد وہ قدیم علوم ہیں جو روایت کے معنویتی تناظر میں تو ایک حیثیت رکھتے تھے لیکن یہاں انہیں ایک neutral تناظر میں رکھ کر ایک بالکل نئی اور گمراہ کن شکل دیدی گئی ہے۔

روایت اور روایتی فکر سے بدکنے کی اور بھی صدہا شکلیں ہیں لیکن یہ تین گروہ وہ بنیادی ڈھانچہ ترتیب دیتے ہیں جو تمام ایسے نقطہ ہائے نظر کو سمیٹ لیتا ہے جنہیں ہم روایت دشمن کہہ سکتے ہیں۔ ان سب میں ایک بات مشترک ہے کہ سب کے سب بنیادی طور پر کائنات کی روحانی تعبیر سے انکار کرتے ہیں۔ آخری گروہ کے بارے میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ وہ روحانیت کا قائل ہے لیکن یہ اصل روحانی حقائق اور نفسیاتی حقائق کو باہم آمیخت کرنے والی بات ہے۔ نفسیاتی حقائق اپنی اصل میں عالمِ مادیات کی ہی ایک فرع ہیں جبکہ روحانی حقائق کا تعلق وراء الوراء کسی اور ہی عالم سے ہے۔

ان تینوں گروہوں کو ہم بنیادی طور پر ناسوتی Profane کہہ سکتے ہیں۔ روایت کا سوال اٹھانے والوں اور ان میں کوئی معمولی اختلاف نہیں بلکہ پورے تصورِ کائنات کا اختلاف ہے اور ان سے گفتگو ایسی ہی ہے جیسے وحی کے منکر سے وضو کے مستحباب و سنن پر مناظرہ کیا جائے۔

اس بات کو حتمی طور پر سمجھ لینا چاہئے کہ روایت کے سوال کا تعلق ایک خاص تصورِ کائنات سے ہے جو مبدا و معاد کے تصورات کے ذریعے آگے بڑھتی ہے۔ جو لوگ کائنات کی روحانی تعبیر کے مسئلے پر واضح نہیں ہیں وہ اول تو روایت کے سوال کو سمجھنے کے لیئے ذہنی طور پر نا اہل ہیں اور اگر بالفرض وہ روایت کا سوال اٹھائیں بھی تو زیادہ سے زیادہ وہ اسے عادتِ جاریہ کے تصور سے مخلوط کر کے رکھ دیں گے۔ اس کی ایک بہت واضح مثال ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے ہاں ملتی ہے۔ اصل میں روایت کا تسلسل اس کی قدری بنیاد کو تخلیق نہیں کرتا بلکہ اس پورے عالم سے ماورا حقائق اس کے بنیادی اوضاع اور اس کے تسلسل کے اصولِ حرکت کو متعین کرتے ہیں۔

روایت اور ذہنِ جدید کی کشمکش اور اس سے پیدا ہونے والے نتائج پر غور کرنے سے پہلے

ہمیں مختصر طور پر سمجھنا ہو گا کہ روایت کہتے کسے ہیں۔

نوعِ انسانی کی وحدت اور حقیقتِ مطلقہ کی وحدت میں ایک مسلسل تعلق ہے۔ مختلف ادوار میں، کائنات کے مختلف خطوں میں یہ تعلق مختلف انداز سے ظاہر ہوا ہے۔ اس میں کہیں نسلی عناصر سے فرق پڑا ہے، کہیں ارضی کیفیات سے لیکن نوعِ انسانی کی بنیادی وحدت اور حقیقت کی وحدت، دونوں کی وجہ سے روایت کی اصل تمام دنیا میں واحد ہے۔ اور یہ وہ چیز ہے جسے شیخ عبدالواحد نے التوحید واحدٌ کے اصول سے تعبیر کیا ہے۔ اس مرکزی اصول نے انعکاسات میں اور ان انعکاسی مرکزوں کے گرد روئے زمین پر پوری انسانی زندگی اور اس کے مظاہر کا ایک جال بنا ہوا ہے۔ اسے ہم اپنی آسانی کے لیے انسانی کلچر کہہ لیتے ہیں۔ اس اصول کا ظہور زمانی سطح پر ایک تسلسل کو جنم دیتا ہے۔ لہٰذا انسانی دانش یا مظاہرِ وجود کا وہ تسلسل جو متعالی اصولِ توحید پر اپنی بنیاد رکھتا ہو یعنی اپنے جوہر میں حقیقتِ مطلقہ سے وابستہ ہو۔ اسے ہم وسیع تر معنوں میں روایت کہہ سکتے ہیں۔ اس کے بڑے مظاہر دنیا کے مذاہب ہیں۔ ان مذاہب میں روایت کا وہی حصہ زندہ ہے جو اپنے تسلسل میں اس اصلِ اصول سے مربوط ہے۔ مذاہب کی طرح کچھ ایسے مظاہر بھی ہیں جن میں پورا معاشرتی ڈھانچہ روایت کی نمائندگی کرتا ہے، مثلاً مشرقِ بعید میں! اسی لئے چینی تہذیب میں مذہب کی اہمیت وہ نہیں ہے جو دنیا کی دوسری تہذیبوں میں ہے۔ ہندی اور چینی تہذیبیں ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ دونوں تہذیبوں میں روایت کی مذہبی اور غیر مذہبی صورتوں کے مظاہر ہیں اور دونوں تہذیبیں بہت حد تک محدود مکانیت رکھتی ہیں اور ان میں نسلی عنصر کا رول زیادہ ہے۔ اس کے برعکس سامی روایت نسلی عنصر سے شروع ہوتی ہے اور اسلام کی صورت میں ایک تبلیغی عالمگیریت تک آتی ہے۔ ہر روایت ایک تہذیبی مرکب کی شکل اختیار کرتی ہے اور مختلف روایتوں میں ضرورت کے لحاظ سے اس مرکب کے مختلف عناصر پر زور بڑھ جاتا ہے۔ نسلِ انسانی کی لازمی وحدت کے ساتھ ساتھ جو فروعی تغیرات واقع ہوتے ہیں، انھی سے روایت کے مظاہر میں بھی تبدیلی آتی ہے، اس لئے کہ اگر ایک مظہر اپنے بالمقابل موجود ذہن بلکہ بہتر لفظوں میں قلوب سے ہم آہنگی نہیں رکھتا تو اس کی حیثیت متروک خطِ مرموز کی رہ جاتی ہے، جس کی حقیقی حیثیت میں کوئی تغیر نہیں آتا لیکن اس کا فہم ختم ہو جاتا

ہے۔

بہر حال روایت کے سلسلے میں ایک غلط فہمی جو پھیلائی جارہی ہے، وہ یہ ہے کہ روایت حرکت کی نفی ہے۔ چنانچہ اس لئے روایت کو جمود کے مترادفات میں سے سمجھا جاتا رہا۔ بعد میں اسی ذہنیت کے ردِ عمل کے طور پر ایک ایسا سلسلہ بھی چلا جب لوگوں نے روایت کو حرکتِ محض کا تسلسل ثابت کرنے کی کوشش کی۔

روایت کے سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ ہمیں مغربی فلسفے کی اصطلاحات سے بچ کر رہنا ہو گا، اس لئے ہمیں اس تصور کے پیچھے ارتقا یا اس طرح کی کوئی چیز ڈھونڈنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیئے روایت چونکہ ایک زمانی عمل ہے اس لئے اس میں حرکت کا اصول تو موجود ہے لیکن وہ حرکت "فی البدیہہ" نہیں یا 'مشینی' نہیں بلکہ بہت حد تک حقائقِ اشیاء سے جنم لیتی ہے۔ بے اصول اور بے جہت حرکت یا تو گمراہی پیدا کرتی ہے یا زوال۔ مغرب میں قرونِ وسطیٰ کی تہذیب سے جو ایک انشقاق پایا جاتا ہے اس کا بھی معاملہ اصولی اور بامنزل حرکت اور بے اصول حرکت سے تعلق رکھتا ہے۔ بہر کیف مغرب نے روایت کے مرکز اور اس کے بنیادی دھارے سے ایک انداز کی بغاوت کی اور اپنی پوری تہذیب کی بنیاد بے منزل اور بہت حد تک بے اصول نظریۂ حرکت پر رکھی۔ اب اس بے اصول حرکت سے ہوتا یہ ہے کہ پورا نظام اور پورا ڈھانچہ اپنے طور پر ایک شکل اختیار کرنا شروع کرتا ہے۔ لیکن اب پورے انسانی وجود سے اس خارجی نظام کی متوازیت میں خلل پڑ جاتا ہے اور اس میں کہیں کوئی خلا رہ جاتا ہے اور کہیں دباؤ حد سے زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ یہیں سے اجتماعی اور انفرادی روحانی بحران جنم لیتے ہیں۔ جس طرح انفرادی روحانی اور نفسیاتی بحران اپنی شخصیت کے مرکز سے دور ہٹنے پر پیدا ہوتا ہے، اسی طرح اجتماعی بحران روایت کے اصول سے ہٹنے پر۔ بہر کیف چونکہ مغرب کی تاریخ نے روایت سے الگ ہو کر ایک ابنارمل تہذیب بنانے کی کوشش کی ہے اس لئے اب روایت دانش تک پہنچنے کا ایک ہی راستہ باقی رہ گیا ہے۔ سب سے پہلے تو یہ ضروری ہے کہ صورتِ حال اور اس سے پیدا ہونے والی کائناتی عدم مطابقت کا شعور ہو اور اس کے ساتھ ساتھ مشرق کی زندہ روایتوں کے ساتھ مل کر واپس مرکز کی طرف، یعنی روایت کے محرک اصول کی طرف مراجعت ہو۔

اصل میں روایت اور ذہنِ جدید کی کشمکش کی بنیاد اسی ایک سوال پر ہے کہ ایسی مراجعت ممکن ہے؟ یا پل کے نیچے سے جو پانی بہہ گیا سو بہہ گیا۔ انفرادی اور اجتماعی سطح پر اصل سوال یہی ہے اور اس سوال کے مختلف پہلو اصل میں عہدِ جدید کے پورے بحران ہی کے مختلف پہلو ہیں۔

اپنے اصل سوال کی طرف آتے ہی ہمارا سابقہ تصوّرِ تاریخ سے پڑتا ہے، بلکہ سچی بات یہ ہے کہ جب تک ہم اپنے ذہن میں ایک واضح تصورِ زمان نہ رکھیں، ہم اس سوال کے قریب بھی نہیں پھٹک سکتے۔ یہاں چونکہ روایت سے مراد زمانی فریم ورک میں اصولِ مجرّدہ اور وجودِ انسانی کا باہمی تعامل ہے اس لئے ہمیں دونوں عناصر یعنی زمان اور وجودِ انسانی کو ایک دوسرے میں منعکس ہوتے ہوئے دیکھنا ہو گا۔ یعنی جب ہم تصوّرِ زمان کا ذکر کریں گے تو اس میں بنیادی اہمیت اس امر کو حاصل ہو گی کہ جب وجودِ انسانی زمان میں واقع ہوتا ہے تو اس کی کیفیت کیا ہوتی ہے اور مختلف سطحوں پر اس کے تجربے کی حیثیت کس طرح بدلتی جاتی ہے۔ دوسرے یہ کہ زمان وجودِ انسانی میں منعکس ہو کر کیا شکل اختیار کرتا ہے ــــــــــــــــ

ایک پتنگا جو صبح کو پیدا ہوتا ہے اور دوپہر گزرنے سے پہلے پہلے مر جاتا ہے، اس کے لئے شام کی اور ستاروں کی اور ماہتاب کی موجودگی ایک افسانہ یا اسطور ہے۔ لیکن اپنے فوری یا انفرادی تجربے پر انحصار اور اسی سے نتائج کا اخذ کرنا ایک طرح کا ذہنی ضُعفِ بصر ہے۔ سپنگلر نے لکھا ہے کہ تاریخ کے دو ہی تصورات ہیں ' ایک کو اس نے Linear قرار دیا ہے اور دوسرے کو یعنی ایک وہ جو ایک ازلی خطِ مستقیم کی شکل میں موجود ہے اور دوسرا وہ جہاں تاریخ دائروں میں اپنے رجحانات کو ایک اصولِ معاصریت Contemp-oranity کے تحت دہراتی ہے۔ یہ دونوں تصورات بیک وقت درست بھی ہیں اور غلط بھی۔ پھر یہ کہ سپنگلر نے ثابت تو یہ کیا ہے کہ ان دونوں تصورات میں ایک دوسرے کو منہا کر دینے کا رجحان پایا جاتا ہے، لیکن صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ یہ ساتھ ساتھ بھی وابستہ رہ سکتے ہیں۔ یہاں موجودہ تصوّرِ تاریخ کی پیچیدگیوں کا رخ کرنے سے پہلے ہمیں یہ بات سمجھ لینی چاہیئے تاکہ آگے چل کر بات الجھ نہ جائے۔ روایت، اور کم از کم کلچر کی سطح پر جب ہم تصوّرِ زمان کو نفسِ انسانی کے میڈیم سے گزرتے

ہوئے دیکھتے ہیں تو ہمیں ایک بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ جس طرح روشنی منشور سے گزرتے ہوئے سات رنگوں کے درجہ وار اور منضبط نظام میں اپنے اندرونِ ترکیبی کو ظاہر کرتی ہے' اسی طرح زمانِ مجرّد جو اپنی اصل میں آنِ واحد ہے انسانی وجود کے فلٹر سے گزرتے ہوئے اس کی حقیقت کے مطابق ایک درجہ وار حیثیت اختیار کر لیتا ہے' روایت چونکہ انسانی فطرت کو' وجودِ انسانی کی تمام سطحوں کو اپنے اندر سموتی ہے اس لئے اس میں ایک پورا قرینہ ہے جو انسانی وجود کی درجہ وار حقیقت کے متوازی ہے۔ اس لئے یہ لازم نہیں ہے کہ فوری طور پر حرکتِ زمان کا جو تجربہ ہو وہی حتمی اور یقینی ہو اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ وہ باطل ہو۔ بلکہ اپنی سطح پر وہ حقیقی ہے اور اس حیثیت میں وہ اس لزوم کو مسترد نہیں کرتا کہ اس سے ماورا زمان کی مختلف پرتیں ہوں جو اصولِ مجرّد یعنی آن واحد یا زمان محض تک جاتی ہوں۔ انسانی وجود اور زمان کے ربط پر میں نے یہاں اس لئے زور دیا ہے کہ ہم ایک ایسے مظہر کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں جو انسانی تجربے کی حدود میں واقع ہے ورنہ زمان کی پرتوں کو کائنات میں " عوالم " یعنی ناسوت و لاہوت کے متوازی رکھ کر بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ بہر کیف اگر زمان کی پرتیں انسانی وجود کی پرتوں کے ساتھ کسی طرح متعلق ہیں تو اس کا ایک تصور قائم کرنے کے لئے ہمیں اصل یعنی روایتی تصورِ انسان کی تہہ دار معنویت پر ایک نظر ڈالنی ہوگی۔ اس سلسلے میں حکمتِ قدیم سے متعلق کسی بھی کتاب کو توجہ سے دیکھ لینا کافی ہو گا۔ ویسے ہندو تناظرِ عالم میں اس کی بہت اچھی توضیح رینے گینوں نے اپنی کتاب

Man and His Becoming According to Vedanta

میں کی ہے۔ بہر کیف اس وقت چونکہ زمان کی اس نوعیت کی طرف محض ایک اشارہ مقصود ہے اس لئے ہم تفصیلات میں نہیں جاتے اور بات کو یہاں سے آگے بڑھاتے ہیں کہ عام انسانی تجربے میں ماضی...... حال...... مستقبل کی تقسیم ایک قدم اوپر جاتے ہی ختم ہو جاتی ہے۔ اب ذرا انسانی تہذیب کو انسانی وجود کی توسیع سمجھ لیجئے تو معلوم ہو گا کہ اس کی مختلف سطحوں پر ماضی...... حال...... مستقبل کی تقسیم مختلف انداز میں بروئے کار آتی ہے۔ تاریخ کے جدید تصورات' بلکہ خود تاریخ کو ہی خالقِ اسباب و نتائج سمجھنا اسی عظیم الشان غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ زمان و مکان کے باہم ربط میں علت و معلوم کا نظام اُفقی طور پر نہیں بلکہ عمودی طور پر کار فرما ہوتا ہے۔ اسی لئے

دانش قدیم میں زمانِ انسانی کی تقسیم مختلف ادوار میں کی گئی ہے اور ان سارے ادوار کی حقیقت ' آنِ واحدہ کے مقابلے میں ایک آئینے کی سی ہے۔ جس میں آن واحد ہر آئینے کی حیثیت کے مطابق اس میں منعکس ہوتی جا رہی ہے۔

اس بات کے واضح ہو جانے کے بعد یوں سمجھنا چاہئے کہ انسانی کلیت میں بھی ایک سطح کا تصور اس کو قبول کرنے میں مانع کوئی اور چیز نہیں بلکہ وہی ہے جسے ژید نے کہا ہے کہ جس طرح میرا بوڑھا جسم یوگا کے آسن قبول نہیں کر سکتا اسی طرح میری روح ان صداقتوں کو قبول کرنے سے عاجز ہے۔ یہ کیفیت اپنی ذہنی اور روحانی معذوری پر قانع ہو جانے کی ہے اور اس حد تک ایک انفرادی فیصلہ ہے لیکن اس معذوری کو انسانی تاریخ کا آئیڈیل بتانا ذہنی ضُعفِ بصر کا وہ درجہ عروج ہے جہاں آدمی راستے میں آنے والی گہری کھائی کو نہ صرف منزلِ مقصود سمجھتا ہے بلکہ دوسروں کو اس کے منزلِ مقصود ہونے پر دلائل بھی فراہم کرتا ہے۔

☆☆

روایتی اسلامی تہذیب میں فنون کا تصور

اور مغربی نقطۂ نظر

دنیا کے دوسرے معاشروں میں فنونِ لطیفہ کے بارے میں اب سوالات مذہبی پس منظر میں پوچھے ہی نہیں جاتے۔ اگر کوئی تحریک، کوئی ایک رجحان مذہبی تناظر سے کسی طرح کا تعلق ظاہر کرتا ہے تو ٹھیک اور اگر نہ کرے، بلکہ صریح مخالفت کرے تو بھی ٹھیک۔ مجموعی طور پر یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ فن کی دنیا سے مذہب کا بطور ایک اصول ساز اور بالادست قوت کے، کوئی لازمی ربط نہیں ہے۔ ہم چاہے اسے تسلیم کرتے ہوئے کتنی ہی تکلیف کیوں نہ محسوس کریں، امرِ واقعی یہی ہے کہ دنیا بھر میں فن اور مذہب کے درمیان قدیمی ربط حتمی طور پر ختم ہو چکا ہے۔ عہدِ جدید کے جو فنی نمونے کسی نہ کسی طرح مذہب سے اپنا رابطہ جوڑتے ہیں وہ بھی اس کی بالادستی کو تسلیم کرنے کے بجائے مذہب کو فنی ہیئتوں، احساسات اور خیالات کے خام مال کا ایک گودام سمجھتے ہیں جس سے مواد مستعار لے کر اس کی کشش میں ایک گونہ اضافہ کیا جا سکتا ہے اور آرٹ میں ایک اسرار، کسی طرح کی گہرائی، کا التباس پیدا کیا جا سکتا ہے مذہب اور آرٹ میں مراتب کا جو فرق تھا اس کی سرحدیں اس بری طرح دھندلائی ہیں کہ اب تہذیب مذہب کا سرچشمہ سمجھی جانے لگی ہے۔ اس طرح کے تصورات کی تاریخ پر بہت کام ہوا ہے اور یہ بات بھی اب واضح ہو گئی ہے کہ مراتب کی یہ پراگندگی کچھ مذہب اور فنونِ لطیفہ کے سلسلے سے ہی مخصوص نہیں بلکہ اس کا عمل دخل ہر شعبۂ زندگی میں یکساں ہے۔ اسی صورت حال کا ایک تضاداتی پہلو بھی دیکھ لیجیے قدیم آرٹ کی تفہیم مذہب کے تناظر میں جس طرح بیسویں صدی میں کی گئی ہے اور جتنی تفصیل سے اس موضوع پر کام ہوا ہے، پہلے شاید اس کی مثال نہیں ملے گی لیکن یہ سارا کام کوئی زندہ سوال نہیں اٹھاتا بلکہ ایک غیر مؤثر تشریح و تحسین کی حدود میں رہتا ہے۔

میں نے جس صورت حال کا خاکہ پیش کیا ہے وہ عالمی سطح پر موجود ہے' خود اسلامی دنیا میں آرٹ کے متداول دبستان انہیں رجحانات کا عکس ہیں۔ اسلامی ممالک یا مغربی اداروں سے اسلامی آرٹ پر شائع ہونے والی کتابوں کا عظیم ذخیرہ ثقافتی آثار قدیمہ کی بے ضرر تحسین سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ یہ کتابیں جس مئے ناب کے نشے سے پیدا ہوئی ہیں بہتر یہ ہے کہ اسی کے مٹکے میں ڈبو دی جائیں۔ مجھے ذاتی طور پر اس کام کا بڑا حصہ ایک سکون بخش اور خواب آور دوا کی طرح لگتا ہے جو ہمیں اسلامی آرٹ کی موت سے بے خبر رکھ کر ایک ایسے ادراک سے محفوظ رکھتا ہے۔ میں یہ بات پورے تیقن اور ذمہ داری سے کہہ سکتا ہوں کہ چند نا قابلِ ذکر اور ثانوی رجحانات کو چھوڑ کر دنیا میں مذہبی آرٹ مر چکا ہے۔ مذہبی آرٹ سے یہاں میری مراد وہ فن ہیں جو مذہب کو ایک اصول ساز اور بالا دست حیثیت سے قبول کرتے تھے لیکن اسلامی تہذیب کے بارے میں 'بیّن شہادتوں کے باوجود مجھے یہ بات کہتے ہوئے ہچکچاہٹ محسوس ہوتی ہے۔ اس کی وجہ کوئی جذباتی کیفیت یا عقیدے سے والہانہ وابستگی نہیں بلکہ مسلم دنیا میں آرٹ کی روح میں پیادہ جدل و پیکار ہے جو کبھی عالمِ جہاد اور کبھی عالمِ نزع کا منظر پیش کرتی ہے۔ اس صورت حال کو سمجھنے کے لئے ہمیں چند اہم سوالات پوچھنے پڑیں گے اور ان عناصر کا سراغ لگانا ہو گا جن کی وجہ سے ہم نے اسلامی آرٹ کے سلسلے میں غالب عالمی رجحان سے الگ ہٹ کر ایک موقف اختیار کیا ہے۔ اس سلسلے میں ہم معاملے کی جس بنیادی پرت کو چھیڑنے جا رہے ہیں' ضروری محسوس ہوتا ہے کہ پہلے اس کی نوعیت' پیچیدگی اور دائرے کے بارے میں چند وضاحتیں کر دی جائیں۔

عالمی سطح پر چونکہ آرٹ کی دنیا میں مسلمات باقی نہیں رہے ہیں لہٰذا اس گفتگو کے دوران ہمیں ہر تصور اور ہر نظریہ کا تجزیہ کرنا پڑے گا۔ آرٹ کی موجودہ تعریف' اس کی تقسیم اور درجہ بندی' اس کی حسیاتی' نفسیاتی اور روحانی ضرورت' نظریۂ جمال' غرضیکہ کسی چیز کو ہم مسلمات کی ذیل میں نہیں رکھ سکتے۔ اس کے بالمقابل آرٹ کے بارے میں مذہب کے موقف کی بھی پوری چھان پھٹک ضروری ہو گی۔ پھر کہیں جا کر وہ تناظر قائم ہو گا جس میں ہم اپنے اصلی سوال کی تفتیش کر کے کسی نتیجے پر پہنچ سکیں۔ یہ بھڑوں کے چھتے کو چھیڑنے والی بات ہے لیکن

میری رائے یہ ہے کہ اب اس چھتے کو چھیڑ ہی دینا چاہئے۔ تو چلئے سب سے بنیادی سوال: آرٹ ہے کیا اور مذہب سے اس کے ربط کی ممکن صورتیں کون کون سی ہیں؟

اب ہمیں سب سے پہلے آرٹ کی نوعیت اور ضرورت سے بحث کرنی ہے۔ اس کی بہتر شکل یہ ہے کہ پہلے ہم ایک ڈھیلی ڈھالی تعریف معین کر لیں اور پھر اس کا تجزیہ کر کے دیکھیں کہ بات کہاں تک بنتی ہے۔ مذہبی آرٹ کے سلسلے میں اہم نظریہ ساز مثلاً کمار اسوامی وغیرہ کا طریقہ یہ ہے کہ وہ لفظ آرٹ اور اس کے معنی سے بحث کرتے ہیں اور اس طرح آرٹ کے جوہر کی ایک تعریف متعین کرتے ہیں۔ قدیمی نمونوں کے تجزیئے یا دنیا کی بڑی تہذیبوں میں مذہبی آرٹ کی تشریح و تحسین کے سلسلے میں تو یقیناً یہ ایک مفید طریقہ ہے لیکن ہم یہاں جس سوال سے بحث کر رہے ہیں اس کے لئے شاید یہ طرزِ استدلال کام نہ دے سکے۔ لہٰذا ہم یہاں دوسرا طریقہ استعمال کرتے ہیں اور اس پورے عرصۂ عمل کو جس پر مختلف تہذیبوں اور زمانوں میں اس لفظ کا اطلاق ہوا ہے نگاہ میں رکھ کر ایک ایسی تعریف متعین کر لیتے ہیں جو آرٹ کے جوہر کے بجائے اس کی عملی صورت سے بحث کرتی ہو۔ ممکن ہے یہ طریقہ کچھ بہتر نتائج پیدا کرے۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھیں تو ایک عملی تعریف یوں وضع ہو گی کہ آرٹ انسانی عمل کے اس دائرے کو کہتے ہیں جس میں انسان اوضاع کی تخلیق کے ذریعے جمال کو تلاش کرتا ہے، اس کا ادراک کرتا ہے یا اس کا ابداع کرتا ہے۔ اس تعریف پر دو اعتراضات ممکن ہیں۔ ایک تو یہ کہ بہت سے فنکار ایسے ہوتے ہیں جو اوضاع کی تخلیق کو آرٹ کا لازمی حصہ نہیں سمجھتے مثلاً جیکسن پولاک کی مثال سامنے رکھئے کہ تجریدی اظہاریت کے ایک نمائندے کے طور پر اس کا کہنا ہے کہ دس ہزار سال کی مصوری کی تاریخ میں صرف ایک چیز مشترک ہے شے۔ پس ایک نئے آرٹ کی تخلیق کے لئے ضروری ہے کہ شے سے پیچھا چھڑا لو اور اسے ترک کر دو۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ چلئے شے سے پیچھا چھڑانے کے بعد انسانی عمل اور مادی فنی مواد کے تعامل سے جو کچھ بھی ظہور میں آئے گا وہ کسی نہ کسی وضع میں ہو گا۔ سو شے سے پیچھا چھڑانا تو ممکن ہے لیکن وضع چونکہ شرطِ ظہور ہے اس لئے وہ تو ادنیٰ ترین درجے پر بھی موجود رہے گی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جمال کی تلاش و تخلیق آرٹ کا لازمی جز نہیں ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں پوری پوری فنی تحریکیں ایسی

ہوئی ہیں جو جمال کی تخلیق و تلاش کو اپنا مطمحِ نظر قرار نہیں دیتیں۔ اس کی سب سے بیّن مثال داداازم ہے اور اس سے جنم لینے والی دوسری بہت سی تحریکیں اسی ذیل میں داخل ہوتی ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ فی الوقت دنیا بھر کے آرٹ میں ایسے رجحانات پائے جاتے ہیں جن کو ہم مسلکِ قبح cult of ugliness میں شامل کر سکتے ہیں۔ لیکن جو چیز یہ تحریکیں رد کرتی ہے، وہ فی نفسہٖ جمال نہیں بلکہ تصورِ جمال ہے۔ ان تحریکوں کا دعویٰ یہ ہے کہ جس چیز کو قبیح کہا جاتا ہے اس میں بھی جمال موجود ہوتا ہے اور حسن و قبح چونکہ اضافی صفات ہیں اس لئے جمال کی تلاش ایک متعینہ دائرے میں رہ کر کرنا غلط ہے۔ ہم اس موقف سے متفق ہوں یا نہ ہوں' موقف ہے یہی۔ اس طرح یہ اعتراض بھی ساقط ہے۔ جب ہم نے یہ طے کر لیا کہ انتہائی مجرّد سطح پر بھی آرٹ کی تعریف میں جو چیزیں یعنی اوضاع اور جمال داخل ہیں تو اب آگے کی ساری گفتگو انہیں کے گرد گھومے گی اور انہیں دو عناصر کے مختلف combinations سے بحث کرے گی۔ اس طرح گویا ہم نے آرٹ کے جوہر اور عرض کا تعین کر لیا۔ اس ضمن میں ارسطو سے لے کر آج تک طویل مباحث موجود ہیں لیکن ہم ان سے صرفِ نظر کر کے آگے بڑھتے ہیں اور اپنا اگلا سوال پوچھتے ہیں :

کیا دنیا کی تمام تہذیبیں انسانی فطرت میں عنصرِ جمال کی موجودگی پر متفق ہیں؟

ہمارا جواب ایک پُر زور اثبات میں ہے۔ یہی آرٹ کی آفاقیت کی اصل بنیاد ہے۔ اب چونکہ ہم نے آرٹ کا جوہر جمال قرار دیا اور دنیا کی تمام معلومہ تہذیبوں کو اس کی موجودگی اور ضرورت پر متفق پایا تو اب سوال یہ ہے کہ ان تہذیبوں کا رویّہ اس جوہر کی طرف کیا ہے۔ اس ضمن میں ہمارا موقف یہ ہے کہ مختلف تہذیبی دائروں میں اس سوال پر اختلاف پایا جاتا ہے۔ فطرتِ انسانی کی تدریج میں مختلف قومیں اس عنصر کو مختلف حیثیت دیتی ہیں اور اسی کے پیشِ نظر اس کی طرف کوئی رویّہ اختیار کرتی ہیں۔ اب ہمیں چاہئے کہ ہم ذرا اس صورتِ حال پر تفصیل سے گفتگو کر لیں۔

آج کل جمالیات کو ایک الگ مضمون کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے اور اس سے سارا معاملہ ایک گورکھ دھندے کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ مختلف باہم در آویزاں نظریات اس ضمن میں

اپنے اپنے دلائل پیش کرتے اور اپنے اپنے موقف کے مطابق دلائل قائم کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ یہ سارے نظریات بیک وقت درست اور غلط ہیں۔ درست اس طور کہ جمال کی جس جہت سے گفتگو کرتے ہیں ان میں صحیح ہیں لیکن چونکہ بحث جمال یا فطرتِ انسانی یا انسان کے ادراک کے ایک دائرے میں کرتے ہیں اس لئے جزوی ہیں اور ایک کیفیتِ خاص سے عمومی حکم وضع کر کے غلطی کرتے ہیں۔ اور ان تصورات سے الگ الگ بحث کرنا فضول ہے۔

اب آیئے دوسری طرف مابعد الطبیعیاتی روایت میں جمالیات الگ کوئی شعبہ نہیں بلکہ حقیقتِ مطلق کے شئون وصفات کے باب میں داخل ہے۔ چنانچہ انسانی فطرت میں اور کائنات میں جمال کی موجودگی جمالِ مطلق کا عکس ہے اور اس طرح جمال جس جگہ اور جس صورت میں بھی ہو، متحد الاصل ہے۔ اس اصول کو اسلامی تناظر کے مطابق عراقی نے ایک فقرے میں بیان کر دیا ہے:

الله جمیل و یحب الجمال

ہرچہ ہست آئینۂ جمال اواست، پس ہرچہ باشد جمیل باشد"۔

یعنی جمال کو وجود کے ساتھ متحد الاصل بتایا ہے۔ مابعد الطبیعیات میں صفات کی قطبیت دو طرح سے کی گئی ہے ایک یہ کہ جمال کے مقابل جلال آتا ہے۔ دوسرے یہ کہ جمال کے مقابل حق کو لاتے ہیں۔ اول الذکر صورت میں فعلیاتی اسلوب غالب ہے اور مؤخر الذکر شکل میں بحث جوہر اور اس کے طریقۂ ظہور سے ہے۔ جن تہذیبوں میں جلال و جمال کی تقلیب کو بنیاد بنایا جاتا ہے وہاں اصل اصول ایمان اور اس سے مشروط عمل ہے، جہاں جمال اور حق کی تقلیب قائم کی جاتی ہے وہاں اصول تعقل intellection ہے۔ پہلی شکل کی مثال اسلام اور دوسری کی مثال عیسائیت ہے۔ یہاں یہ عرض کر دینا مناسب ہو گا کہ ذاتِ مطلق کے شئون کے لحاظ سے فی الاصل یہ تقسیم اعتباری ہے ورنہ اصل اصول وحدتِ مطلق ہے۔ ان مختلف صفات کی قطبیت اتنی آفاقی ہے کہ رومانوی شعراء تک کے ہاں اس کی چھوٹ پڑتی دکھائی دیتی ہے۔

truth is beauty beauty truth

والے معاملے میں کیٹس کے ہاں یہی بات بیان ہوئی ہے اور فطرت کے جلال و جمال سے جو بحث ورڈز ورتھ نے کی ہے وہاں دوسری قطبیت پر گفتگو ہوئی ہے۔ اس ساری گفتگو سے معلوم ہوا کہ دنیا کی تمام تہذیبوں میں تصورِ جمال دراصل تصورِ حقیقت کی ایک تجلی اور اس کے ایک خاص طریقۂ ظہور سے متعلق ہے۔ چنانچہ اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا کی ہر تہذیب میں آرٹ کی حیثیت اس امر سے متعین ہوتی ہے کہ اس کا تصورِ جمال تصورِ حقیقت کے کس پہلو سے بحث کرتا ہے۔

○

تہذیب کے پورے نظام کے لئے تصورِ حقیقت کی حیثیت رُوح کی ہے۔ یہ تصور تمام تمدنی مظاہر کے عین درمیان میں قائم اور روشن رہ کر تہذیبی مواد کو معنی دیتا اور اسے مربوط کرتا ہے۔ زمان و مکان میں تہذیب کا پورا اصولِ حرکت اسی تصور سے پیدا ہوتا اور اسی کے تابع رہتا ہے۔ ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تہذیب انسانی احتیاج اور تصورِ حقیقت کے تعامل سے اپنی اوضاع کی تشکیل کرتی ہے۔ احتیاج ان اوضاع سفلی سطح کو متعین کرتی ہے اور تصورِ حقیقت ان میں ایک علوی جہت پیدا کرتا ہے۔ رُوحِ عصر کی مبہم اصطلاح سے جو چیز مراد لی جاتی ہے وہ دراصل اسی تصورِ حقیقت کے مختلف پہلوؤں کا یکے بعد دیگرے ظاہر ہونا ہے۔ اس اسلوب میں تہذیبیں اپنے تمام امکانات کی تکمیل کرتی ہیں اور تصورِ حقیقت میں پوشیدہ جوہری عناصر کو ایک مربوط اور با معنی ظہور دیتی ہیں ——— سوال یہ ہے کہ یہ تصورِ حقیقت آتا کہاں سے ہے اور اس کی validity کس طرح متعین کی جا سکتی ہے۔

اگر ہم یہاں انانیت پرست نقطۂ نظر اختیار کر لیں تو تہذیبی اور تمدنی کائنات کے بارے میں معلومہ موقف یعنی یہ کہ وہ ذہنِ انسانی اور مادہ موجود فی الخارج کے باہمی عمل و ردِ عمل سے پیدا ہوتی ہے، کفایت کرے گا۔ اس موقف میں قبولِ عام کی صلاحیت بہت پائی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جذباتی سطح پر یہ نقطۂ نظر انسان کو مرکزِ کائنات بنا کر اس کی انانیت میں ایک کائناتی توسیع کرتا ہے، اور ایک الوہی تکبر سے اس کی تسکین کرتا ہے۔ ادب میں تو بہت پہلے ہی اس

نقطۂ نظر کے قدم اکھڑ چکے تھے اب فلسفے میں بھی لڑکھڑانے لگے ہیں' لیکن جدید روح کو کامل تباہی سے بچانے کے لئے سب سے اہم سہارا یہی ہے۔ چنانچہ اس کے منطقی تضادات کی وضاحت کے باوجود موجود تہذیبی ڈھانچے میں یہ نظریہ ایک نفسیاتی ضرورت ہے

خیر یہاں ہم صرف ایک پہلو پر گفتگو کر کے آگے بڑھتے ہیں۔ معاملے کی منطقی پوزیشن یہ ہے کہ اگر ہم تصورِ حقیقت کی موجودگی کو مسلمات میں داخل نہ کریں تو انسانی تہذیب کا یہ سارا گورکھ دھندا مادے کا ایک بے مصرف بہاؤ بن کر رہ جائے گا۔ بعض لوگوں نے اس صورتِ حال کو بھی قبول کیا ہے۔ عہدِ جدید میں انسان کے نفسیاتی سانچے کچھ ایسے بن گئے ہیں کہ وہ کسی قیمت پر کائنات کی روحانی تعبیر کی طرف رخ نہیں کرتا اور اس سے بچنے کے لئے بڑی سے بڑی لایعنیت کو قبول کرنے کے لئے تیار ہے۔ فلسفے میں بھی اس نظریے کے ارتقائی مراحل پر نظر ڈالیں تو احساس ہوتا ہے کہ معاملہ رفتہ رفتہ کدھر کو جا رہا ہے اور صورتِ حال کتنی منقلب ہو چکی ہے۔ اس پورے نقطۂ نظر کا آغاز تو انسانی الوہیت اور انسان کی قدرتِ مطلق کی بشارتوں سے ہوا تھا' مگر پہلے ہی قدم پر پتہ چلا کہ اولادِ آدم خود مختار نہیں بلکہ رُوحِ عصر کے مبہم وجود کی کروٹوں کی پابند ہے۔ آگے چلے تو تاریخ کے سلسلے میں پتہ چلا کہ اس کے سانچوں نے انسان کو جکڑ رکھا ہے۔ اس نظریے کے سب سے بڑے مبلغ مارکس کے ہاں بار بار اس سے فرار کی کوشش دکھائی دیتی ہے لیکن جرمن فلسفے کے اوضاع کی گرفت اتنی سخت ہے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے۔ انجلز نے ایک جگہ باصرار کہا ہے کہ تاریخ' متعینہ صورتِ حال میں انسان ہی بناتے ہیں۔ لیکن خود یہ انسان کیا ہیں؟ یہاں آ کر معاملہ پھر ایک دور اور تسلسل کا شکار ہو کر غیر منطقی حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔ وجودیت پرست بھی بار بار اس سے باہر نکلنے کی کوشش کرتے ہیں اور موضوع کو معروض پر فائق بتا کر یہ سمجھتے ہیں کہ معاملے کو انہوں نے حل کر لیا۔ لیکن اس کی قیمت انہیں لایعنیت کی شکل میں دینی پڑتی ہے۔ انسان سے بلند تر کسی قوت اور انسانی کائنات میں اس کی ارادی مداخلت کو تسلیم کئے بغیر لایعنیت سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ وجودی مفکرین نے جو راستہ اختیار کیا وہ مغربی فلسفے کی منطقی منزل تھا۔ خیر اب نوبت یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ میشل فوکو جیسے فلسفی

مغرب کی بہت سی فلسفیانہ غلطیوں کے پرخچے اڑانے کے باوجود اس بات کے قائل ہیں کہ انسان تہذیبی سانچوں کی کٹھ پتلی ہے۔ گویا قدرتِ مطلق کا جو تصور انسان کے لئے خاص رکھا گیا تھا' وہ پلٹ کر کامل جبر کی شکل اختیار کر گیا اور چونکہ معنی کا سرچشمہ انسان خود ہے اس لئے اس کا جبرِ کامل ایک کائناتی لایعنیت کا سرچشمہ بن جاتا ہے۔

تصورِ حقیقت کے سلسلے میں مروّجہ تمام نظریات کی جڑ نظریۂ ارتقاء ہے۔ یہ موضوع ایک تفصیلی بحث کا متقاضی ہے جس کے ہم یہاں متحمل نہیں ہو سکتے۔ اجمالاً ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ یہ نظریہ غیر سمتی یا بے سمت ہے اس لئے اسے ظن و گمان ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دوسرا قوی اعتراض اس پر یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ نظریہ زیادہ سے زیادہ ایک آرام دہ اور پر سکون زندگی کا وعدہ کرتا ہے' اس میں معنویت پیدا کرنے کا نہیں۔ اس لئے یہ اپنی دوسری خامیوں کے ساتھ ساتھ اس پوری صورتِ حال سے غیر متعلق بھی ہے۔

اصل صورتِ حال یہ ہے کہ ہر اقلیمِ وجود خود سے ایک برتر اقلیم سے معنی مستعار لیتی ہے۔ کائنات کے بارے میں یہ بات درست ہے کہ انسان اس کے لئے معنی کا سرچشمہ ہے' لیکن وہ معنی کا خالق نہیں ہے۔ جس طرح آنکھ اشیاء کا ادراک کرتی ہے' اسی طرح انسان کائنات میں معنی پیدا کرنے کا واسطہ ہے اور اس کی یہ حیثیت محض اس کے حیاتیاتی وجود سے مشروط نہیں بلکہ ایک برتر اقلیم کی متعین کردہ شرائطِ انسانیت سے مشروط ہے۔

اقلیمِ برتر سے انسانی رابطے کی دو اہم شکلیں ہیں۔ وحی اور تعقّل ——— وحی تاریخِ مذاہب میں اپنی تمام شرائط کے ساتھ معروف ہے البتہ تعقّل کے بارے میں یہاں یہ عرض کر دینا مناسب ہو گا کہ اس سے reason مراد نہ لی جائے۔ یہ عمل باطنی قویٰ کے ذریعے حقائق کے علمِ حضوری کے ساتھ خاص ہے۔ بہر کیف ان دونوں صورتوں میں تصورِ حقیقت انسانی دنیا میں قائم ہو سکتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس بات کا فیصلہ کیسے ہو گا کہ جو تصورِ حقیقت قائم ہوا ہے وہ درست ہے وحی کے سلسلے میں تو خیر ایک سہولت یہ ہو سکتی ہے کہ دلائلِ نبوّت اور معجزات کفایت کریں گے لیکن تعقّل کے سلسلے میں یہ صورت موجود نہیں ہے۔ اس امر کی وضاحت ضروری ہے اس لئے کہ اسی پر سارے معاملے کا دارومدار ہے۔

وحی اور تعقل دونوں پر اصل دلیل آفاقیت universality ہے۔انبیاء کے پیغام میں اہم ترین بات یہ ہوتی ہے کہ پیغمبران سے پہلے بھی آتے رہے ہیں اور انھی جیسا پیغام لاتے رہے ہیں۔ آمدِ پیغمبراں کی عادتِ جاریہ اور پیغام کی یکسانیت دونوں مل کر ایک آفاقی دلیل بنتے ہیں۔ پھر یہ ہے کہ معجزہ اور دیگر دلائلِ نبوت کی حیثیت بھی اجماعی ہے۔ چونکہ ان شہادتوں پرا جماع واقع ہوا اس لئے بعد والوں کے لئے ان کی حجیت بھی ثابت ہوئی۔ یہاں یہ بات بھی واضح رہنی چاہئے کہ وحی کے سلسلے میں رسول اور صحیفہ دونوں سے مل کر ایک وحدت بنتی ہے اور اس کی حجت قطعی ہوا کرتی ہے۔ تعقل میں فرد کا تشخص لازم نہیں ہوتا؛ چنانچہ وہ روایتیں جن کی بنیاد تعقل پر ہے ان میں کسی انسانی میڈیم کو بنیاد قرار دینا مشکل ہوتا ہے، وہاں سند صرف آفاقیت ہوا کرتی ہے۔ اگر پیغام دوسرے آفاقی پیغام سے معارض نہیں ہے تو قابلِ قبول ہو گا۔ تعقل کے سلسلے میں مکانی نفسیاتی اور نسلی Racial عناصر کو بہت اہمیت ہوتی ہے چنانچہ اس کے اندر ایک ایسی نفسیاتی قوت موجود ہوتی ہے جو ایک خاص نسلی دائرے میں اپنی داخلی قوت کی وجہ سے قطعی حجت کا حکم رکھتی ہے۔ چنانچہ یہ بات عام ہے کہ ایک خاص نسلی دائرے میں یا اس سے باہر وحی کا معارضہ ہوتا ہے اور اسے اپنی قطعیت ثابت کر کے خود کو شعور کے لئے بھی حجت بنانا پڑتا ہے لیکن جو روایتیں تعقل پر بنیاد رکھتی ہیں وہاں یہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی، بلکہ نسلی مزاج اور روایت کی جاری شکلوں سے ان کا تطابق ہی کافی ہوتا ہے ہندو اور چینی روایتوں میں یہ صورت وضاحت کے ساتھ دیکھی جا سکتی ہے۔

اس ساری گفتگو سے تصورِ حقیقت کے قیام کا طرز اور اس کی حجیت کے تعین کا اسلوب واضح ہو گیا اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تصور حقیقت کس کس طرح جلوہ گر ہوتا ہے اور کن شرائطِ ظہور کا پابند ہے۔

....

اگر پیغام کا خطاب فطرتِ انسانی کے غیر مبتدل جوہر کی طرف ہوتا تو بہمہ وجوہ وہ ایک ہی ہوتا اور اس میں کسی تبدیلی یا تکرار کی ضرورت نہ پڑتی۔ دیکھنا یہ ہے کہ جزوی تبدیلیوں اور تکرار کی ضرورت کیا رہی۔

"انسان" ایک ایسی اصطلاح ہے جس کا اطلاق حقیقت کی طرح وحدت اور کثرت دونوں پر کیا جاسکتا ہے۔ بحیثیت روح وہ اپنے جوہر میں واحد ہے لیکن درجۂ ظہور میں وہ اقلیم کے جائز تقاضوں کے تحت انفرادی اور اجتماعی طور پر مختلف الحال ہوتا ہے۔ پیغام اپنی اصل میں انسانی جوہر کی طرف مرسل ہے اور انسانی دنیا میں اختلاف کی جائز نسلی اور نفسیاتی شکلوں کے ساتھ پیغام کی صورتیں بھی بدلتی ہیں۔ ہر آسمانی پیغام کی جوہری وحدت جتنی اہم ہے' اتنا ہی اہم اس کا اختلاف بھی ہے۔ اشیاء کی موجودگی ان کے ہیئتی اختلاف کی وجہ سے ممکن ہوا کرتی ہے اور یہی امر مذاہب اور حقائق کے لئے بھی درست ہے۔ تنزیہی وحدت ہیئتی اختلاف کی validity کا سبب ہے' اس کے بطلان کا نہیں' اس لئے کہ ہیئتی اختلاف خارجی اسباب سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ تنزیہی وحدت کی شرائطِ ظہور میں داخل ہیں۔ اس ساری گفتگو سے معلوم ہوا کہ حقیقت کا واحد ہونا اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ پوری عالم انسانیت میں حقیقت کا تصور بھی ایک ہو۔ اس تصور میں اختلاف کی دو شکلیں ہیں۔ افقی اور عمودی۔ افقی صورت کی بنیاد انسان کا غیر کامل ہونا ہے۔ کاملیتِ مطلق کی غیر موجودگی میں مختلف انسانی قوی مختلف نسلوں اور قوموں میں الگ الگ ظاہر ہوتے ہیں اور انہی کی نسبت سے پیغام کے الگ الگ پہلوؤں پر زور ہوتا ہے' یہ مکانی عنصر ہے۔ زمانی اختلاف کی بنیاد انسان کی خلقی کمزوری یعنی نسیان ہے۔ ایک پیغام آتا ہے اور انسان کچھ عرصے کے بعد اسے بھول کر' حق و باطل کو مخلوط کر دیتا ہے۔ الوہی پیغام اور انسانی عقل اگر ایک دوسرے سے مکمل موافقت میں رہیں تو تغیر کی ضرورت نہ پڑے لیکن نسیان کی وجہ سے انسانی عقل میں فتور پیدا ہوتا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جسے قلوب کی سختی سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ ادراکِ حق کا سانچہ تبدیل ہو جاتا ہے اور اگلا پیغام اسی متغیر سانچے کی ضرورتوں کے مطابق ہوتا ہے' یہ تصورِ حقیقت میں زمانی تبدیلیوں کی حکمت ہے۔

حق اپنی اصل میں واحد ہے لیکن باعتبار زمان و مکاں اس کے ظہور کی شکلیں لامتناہی ہیں۔ انسانی کائنات سے حق کے تعلق کو شاہ ولی اللہؒ نے تجلیٔ اعظم سے تعبیر کیا ہے اور اختلافاتِ ظہور کو اسی پر متفرع قرار دیا ہے۔

تصورِ حقیقت کے سلسلے میں اس امر کے واضح ہو جانے کے بعد کہ وہ حق کی جہت سے واحد اور خلق کی جہت سے کثرت کو مستلزم ہے، ہم اسے حقیقتِ مطلق اور انسانی کائنات کے درمیان ایک عقلی برزخ قرار دے سکتے ہیں جس میں وحدت بالفعل اور کثرت بالقوۃ موجود ہے۔ چنانچہ اب انسان کی تمام تہذیبی فعیت اسی تصورِ حقیقت سے مشروط ہو جائے گی۔ اپنی اصل میں یہ تصورِ حقیقت بسیط ہے اور اس کی حیثیت جزلا یتجزی کی ہے اور انسانی تہذیب کی جہت سے اس کا مقام محرک غیر متحرک کا ہے۔

یہاں پہنچ کر اہم ترین سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس تصورِ حقیقت کی ضرورت کیا ہے؟ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ انسان کی ارضی زندگی عدم کے وسیع کینوس پر ایک بے معنی نقطۂ وجود نہیں ہے تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ ایک وسیع تر نظام میں یہ وجود اپنی ایک حیثیت، مختلف صورتیں اور ایک تسلسل رکھتا ہے اور اپنے ارضی وجود میں پہلے کے عوالم کے نتائج اور آئندہ کے امکانات کو جامع ہے۔ اسی کی تعبیر مبداء اور معاد کی اصطلاحات میں کی گئی ہے۔ مختلف عوالم میں وجود کی صورتوں کا انقلاب کسی ایسے غیر مبدل نقطے کے وجود کو مستلزم ہے جو حقیقتِ انسانیہ کو تمام عالموں میں مشخص رکھے اور وجود کے اس تسلسل کو پہچان عطا کرے قرآن میں اسی چیز کو "الحق" کہا گیا ہے اور ارضی زندگی میں اسی کی تعبیر "فطرت" کے لفظ سے کی گئی ہے۔ فطرت، الحق کے ظہورِ ارضی کی صورت ہے اور اپنی اصل کے لحاظ سے الحق خود وجود کی category کو متعین کرتا ہے۔ "الحق" موجودات کا قیوم ہے اور اس کے ادراک کا آلہ عقل ہے۔ "عقلِ اوّل" اس کا کائناتی ادراک ہے اور انسان کی تمام تنزیہی حسیات اسی عقلِ اول سے مستعار ہیں۔ انسانی عقل میں الحق کی تجلیات سے مبداء اور معاد کا جو تصور تشکیل پاتا ہے، وہی اصل میں تصورِ حقیقت کا فریم ہے جس میں مختلف انسانی قویٰ اپنے معنی دریافت کرتے ہیں، امکانات کو فعل کی شکل دیتے ہیں۔ مختلف روایتوں میں فطرت کی تعبیر رُوحِ انسانی سے اور الحق کی تعبیر "ریاضِ باطن" The Garden Within سے کی گئی ہے۔ انسان کا ارضی وجود مادی دنیا کی اونیٰ ترین سطح پر نورِ حقیقت کا ظہور ہے لہٰذا اس میں کائنات کو منور کرنے اور مادے کی کثافت سے دھندلانے کے رجحانات بیک وقت پائے جاتے ہیں۔ انہیں باہم متصادم رجحانات

کی کشاکش سے انسان کے تہذیبی وجود اور اس کی تمدنی فعلیت کا ظہور ہوتا ہے۔ مادی دنیا اپنی احتیاجات اور اپنا بوجھ انسان پر مسلط کرتی ہے اور انسانی فطرت بار بار اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے۔ اس جدل کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنی مادی کائنات میں اپنی فطرت کے اصل رجحانات کا عکس دیکھنے لگتا ہے اور عوالم گزشتہ کی تصویروں کے مطابق اس عالم کے مواد کو ایک شکل دینے کی کوشش کرتا ہے اس کی یہ فعلیت عقل، حافظے اور متخیلہ کی مشترکہ فعلیت ہوتی ہے اور اسی کے ذریعے وہ کائنات میں اعلیٰ تر اقالیم کے عکس کو مادۂ موجود کی تحدیدات کے اندر رہتے ہوئے actualize کرتا ہے۔ اس بات کی کشش جہتِ جمال سے پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ وجود کے آئینوں میں حق کی صورت گری ہی اصلِ جمال ہے اور اس کا انسانی counterpart حب ہے جو تمام فعلیت کا سرچشمہ ہے۔ یہی کشش انسانوں کو ساتھ لانے اور تمدنی زندگی کی بنیاد رکھنے پر مجبور کرتی ہے اور اس کی فطرت میں موجود حق کی تقویت جب حق کے کائناتی مظہر یعنی وحی اور تعقل سے ہوتی ہے تو وہ مرکزہ فراہم ہو جاتا ہے جس کے گرد تہذیبی کائنات کا تانا بانا بنا جاتا ہے۔

اس پوری گفتگو سے یہ واضح ہوا کہ انسان کی تہذیبی فعلیت اس کے ارضی وجود کا لازمہ ہے اور اس عمل میں متضاد رجحانات ایک جہتِ کثرت پیدا کرتے ہیں جبکہ تصورِ حقیقت جہتِ وحدت پیدا کرتی ہے اور اس تصورِ حقیقت کی حرکیت "حُب" سے مشروط ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے بھی حضرتِ حق کی تخلیقی حرکیت کو نقطۂ حُبیہ کے ساتھ مشروط کیا ہے اور نقطۂ حُبیہ کا جوہر جمال قرار دیا ہے۔

اگر جمال کو اتنی بنیادی حیثیت حاصل ہے تو لازم ہوا کہ تلاش یا تحفظِ جمال کی جبلت انسانی وجود کی ہر سطح پر کارفرما ہو چنانچہ جمال کو کسی ایک دائرۂ وجود کے ساتھ خاص کرنا درست نہیں ہو گا۔ یہی موقف صحت سے قریب ہے لیکن یہاں چند غلط فہمیوں کا ازالہ مناسب محسوس ہوتا ہے۔ تمام دائرہ ہائے وجود میں جمال کے ظہور سے یہ نہ سمجھا جائے کہ جمال اضافی ہے اور انسانی مرکزیت سے یہ نتیجہ نہ نکالا جائے کہ ادراکِ جمال محض موضوعی فعلیت ہے۔ جمال حق کی جہت میں مطلق ہے اور اپنے ظروف کے اعتبار سے اس کا ظہور مختلف کیفیات کا حامل

ہے جس سے اس کے مطلق ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور جمالِ مطلق ہی مختلف ظروف میں کیفیتِ ظہور کے اعتبار سے جمال کو جاننے اور پرکھنے کا پیمانہ ہے یہ بات بھی درست ہے کہ انسانی موضوع Human Subjectivity جمال کا ادراک کرتی ہے۔ بعض لوگوں نے اسی ادراک کو تخلیقِ جمال کے مترادف سمجھا ہے جو صریح غلطی ہے انسانی موضوعیت جمال کا ادراک اپنے اندر پہلے سے موجود تصورِ حقیقتِ جمال کے ذریعے کرتی ہے جو اس کی فطرت کا لازمہ ہے اور معروض میں اس کی سند وہ تصورِ حقیقت کے شانِ جمال سے لیتی ہے۔ اس طرح موضوع اور معروض دونوں سطحوں پر ایک ہی حقیقت کی Concordance حجت قرار پاتی ہے۔

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ تصورِ حقیقت کی فعلیت جمال سے مشروط ہے تو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ انسان اور تصورِ حقیقت میں بنیادی ربط مظاہرِ جمال کے ذریعے واقع ہوتا ہے۔ اس طرح تہذیبی فعلیت میں جمال کی کارفرمائی ایک کارزیاں کی سطح تک نہیں رہتی بلکہ انسانی فطرت اور حقیقتِ اولیٰ کے درمیان ربط کی بنیاد بن جاتی ہے۔ اسی شے کو معروضی دنیا میں تشکیل دینے کا عمل دراصل اپنی فطرت کے ازلی عناصر کو تحفظ دینے اور اس کے امکانات کو وقوع میں لانے کا عمل بن جاتا ہے۔ یہ وہ سطح ہے جہاں فن برائے فن اور فن برائے زندگی کی بحثیں غیر متعلق اور لغو ہیں۔

اب تک کی ساری بحث میں ہم "تصورِ حقیقت" اور تصورِ جمال کے سلسلے میں چند بنیادی وضاحتیں کر آئے ہیں۔ یہ بات بھی سامنے ہے کہ انسانی دنیا کی مختلف Categories ہر تصور کو ایک طرح کی کثرت میں منتقل کر دیتی ہیں اور اصل تصور کے کمال کو زمانی اور مکانی کثرت کے ذریعے حاصل کرتی ہیں۔ ــــــــــ یہ امر بالکل جائز اور درست ہو گا مختلف انسانی دائروں میں جمال کا ادراک الگ الگ پہلوؤں سے کیا جائے اور یہ سارے بلو اپنے اپنے دائرے میں valid ہوں۔ نفسیاتی اور نسلی اسباب اس کی بنیاد بنتے ہیں اور ایک مخصوص نسلی جینیئس کسی خاص آرٹ کے لئے بہتر صلاحیت رکھتا ہے۔ پھر اس کے ساتھ ایک اور بات بھی ہے، عین ممکن ہے کسی ایک پہلو کا امکانِ جمال تاریخ کے کسی مرحلے تک آکر پوری طرح realize ہو چکا ہو اور اب اس پر مزید اصرار، یا اس کی تکرار وقت کا زیاں ہو۔ یہ

تمام مفروضات ہم ایک خاص تناظر ذہن میں رکھ کر بیان کر رہے ہیں۔ فی زمانہ آرٹ کے بارے میں ایک جھوٹی آفاقیت کا تصور رواج پا گیا ہے اور جن معاشروں میں اس خاص تصور سے مطابقت رکھنے والی فنی ہیئتیں موجود ہیں ان پر جمال کشی کا ٹھپہ فوراً لگا دیا جاتا ہے۔ انسان کی تہذیبی نفسیت کی کلی حیثیت کو سمجھنے کے لئے اس امر کا ادراک ضروری ہے کہ تہذیب تلافی compensations کے نظام پر اپنی بنیاد رکھتی ہے۔ انسانی وجود کا فطری نقص اس بات کو لازم کرتا ہے کہ ایک تہذیب کلی طور پر کمال حاصل نہ کرے بلکہ کمال کے پہلو مختلف تہذیبوں میں الگ الگ ظاہر ہوں اور فیصلہ کُن برتری اس تہذیب کو حاصل ہو جو ادنیٰ ترین درجوں کو قربان کر کے 'ان پر زور کم کر کے اعلیٰ ترین عناصر میں فائق ہو' نہ کہ بالعکس۔

ہم نے ابتدا میں یہ عرض کیا تھا کہ مختلف تہذیبوں میں جمال کی قطبیت polarity کے انداز الگ الگ ہوتے ہیں۔ تصورِ حقیقت میں کہیں جمالِ حق کا لباس ہوتا ہے اور کہیں وہ جلال کے مقابل آتا ہے۔ حق یا جلال بھی الگ الگ نہیں ہیں بلکہ جمال صفاتِ ظہور میں سے ہے اور حق یا جلال ذاتِ مطلق کی فطرت سے تعلق رکھتے ہیں۔ تصورِ حقیقت بنیادی طور پر مبداء اور معاد کے تصورات کو قائم کرتا ہے اور اسی لئے اپنی اولین حیثیت میں نجات سے بحث کرتا ہے۔ ہر تہذیب میں فنونِ لطیفہ کا بنیادی سانحہ حق کے لباس اور طریقۂ نجات کے گرد ترتیب پاتا ہے اور پھر اس اولین سانچے کے گرد فنونِ لطیفہ کا سارا نظام پھیلتا چلا جاتا ہے۔ یہ نظام جب تک اپنے اصل سے وابستہ رہے 'مذہب کو ایک بالادست قوت کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے اور اس کی قوت سے اپنا اصولِ حرکت مستعار لیتا ہے۔ اس سے کٹ جانے کے بعد یوں نہیں ہوتا کہ اس کا مواد تبدیل ہو جائے بلکہ اوّلین طور پر نظامِ تناسبات بدل جاتا ہے اور پھر اشیا جن حقیقتوں کی قائم مقام ہوتی ہیں انہیں فراموش کر کے ان کی جگہ خود لے لیتی ہیں 'یعنی یہ کہ نظامِ علامات میں فساد پیدا ہو جاتا ہے چونکہ آج آرٹ کے سارے تصورات ایک ایسی دنیا سے پیدا ہو رہے ہیں جس کا بنیادی سٹرکچر عیسوی رہا ہے لہٰذا اس پر ایک نظر ہمیں بہت سے پہلو سمجھانے کے لئے کافی ہوگی۔

عیسوی تہذیب کی بنیاد ''اسرارِ مسیح'' Mystery of Christ ہے۔

اس تہذیب میں "کلمہ" کتاب نہیں بلکہ رسول خود ہیں۔ چنانچہ تہذیب کا پورا تانا بانا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ذات کے گرد بنا گیا ہے۔ اس کا تصورِ نجات بھی خود حضرت عیسیٰ کی ذات ہی سے تعلق رکھتا ہے۔ اس تہذیب کا بنیادی دائرۂ کار اور اس کی پوری فنیت کا مدار جس حقیقت پر ہے اسے ایک فقرے میں یوں سمیٹا جاسکتا ہے:

God Became Man so that man may become God.

واضح رہے کہ ہم یہاں عیسائیت کے مذہبی تصورات کا محاکمہ نہیں کر رہے ہیں بلکہ اس موقف کو جو اس مذہب کے مستند نمائندے بیان کرتے ہیں سامنے رکھ کر اس تہذیب کے بنیادی اصول کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ بہرکیف عیسوی تہذیب کا بنیادی اصول خود عیسیٰ کی ذات ہے اور اس کا بنیادی مبحث انسانی اور الوہی فطرت کا اتصال ہے۔ اس تہذیب کی بنیادی تلاش اسرارِ مسیح ہے۔ یہاں ہم یہ بحث بھی نہیں اٹھاتے کہ کون کون سے یونانی عناصر اس تہذیب میں داخل ہوئے اور انہوں نے کیا اثرات مرتب کئے اس لئے کہ جس عیسوی تہذیب سے ہم بحث کر رہے ہیں اس کے اندر یہ عناصر پوری طرح جذب ہیں۔ "انسانی الوہیت" کے اسرار نے اس تہذیب کی پوری توجہ ایک انسانی صورت یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر مرتکز کر دی۔ چنانچہ عیسوی تہذیب میں آرٹ کی بنیادی شکل صوری ہے اور اس کی بنیادی فنی ہیئت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شبیہ سازی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے عیسوی معاشرے میں بیسیوں ایسے راہب مل جائیں گے جو تامدتِ عمر صرف حضرت عیسیٰ کی شبیہ بناتے رہے۔ یہ Mystery of the body کو دریافت کرنے کا ایک طریقہ تھا۔ اسی کے گرد Madonna کی شبیہ سازی کی روایت پیدا ہوئی۔ پھر عیسائیت کی دوسری مقدس ہستیوں کی شبیہ سازی کا رجحان پیدا ہوا۔ اس چیز نے مغربی آرٹ پر بہت گہرے اثرات ڈالے اور فنونِ مقدسہ سے نیچے آنے کے بعد بھی فنون کا تصور Mystery of the body کے فریم سے باہر نہ آسکا۔ اس رجحان کا ایک اثر یہ ہوا کہ ہر فنی ہیئت میں صوری عناصر کی اہمیت بڑھ گئی۔ "جسمیت" کو سمجھنے کی اسی کوشش نے قرونِ وسطیٰ کے گرجوں کے بھاری بھرکم ڈھانچے پیدا کئے اور آج تک مغربی فنون کا تصور شبیہ کے گرد گھومتا ہے۔ چنانچہ فن کی بہت متعین ہوتی ہوئی شکلوں پر بھی

غور کیجیے تو معلوم ہو گا کہ اس میں ایک چیز مشترک ہے............جسم۔ صوری ہیئت پر اسی اسرار نے مغربی ادب کے فکری اور لسانی مزاج کو متعین کیا اور جسم کی تفصیل کا بیان اس میں بنیادی اہمیت حاصل کر گیا۔ خود ڈرامہ گزرے ہوئے کرداروں کی جسمانی تشکیلِ نو اور اُن کی جسمانی حاضری سے عبارت ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ عیسوی معاشرے میں جسم سے صرف تقدیس ہی وابستہ نہ تھی بلکہ اس سے گناہ اور عذاب کے تصورات بھی وابستہ تھے چنانچہ کشش اور اجتناب کی جدلیات نے اس کے اسرار میں اضافہ کر کے اسے کئی گُنا زیادہ دلچسپ بنا دیا۔ مغربی معاشرے میں آرٹ کا بنیادی فریم جسم میں تقدیس و تعذیب کے متضاد رجحانات کی بیک وقت موجودگی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے آخری عرصے اور احیائے علوم کے ابتدائی دور ہی میں داونچی اور اینجلو کے ہاں جسمِ انسانی کی بناوٹ اور اس کے اسرار سے جو غیر معمولی دلچسپی دکھائی دیتی ہے اور اس کی شبیہ سازی میں اتقان کی جو تلاش ہے وہ ہمیں مغربی آرٹ کے بارے میں بہت کچھ بتاتی ہے۔

یہاں اب ہم اسی رجحان سے جنم لینے والے ایک غیر محسوس نقطۂ نظر کا جائزہ لیتے ہیں۔ Mystery of Christ نے جسمِ انسانی کو ظرفِ حقیقت کی حیثیت سے جو اہمیت بخش دی اس نے بنیادی طور پر مادی ہیئتوں پر غور کرنے کے رجحان کو فروغ دیا۔ اس کا ایک اثر فنِ تعمیر یا مجسمہ سازی میں بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ آرٹ بنیادی طور پر انسانی عقل اور مادی مواد کے اتصال سے اپنی ہیئت اختیار کرتا ہے۔ اس میں عموماً تہذیبیں عقلِ انسانی کو فوقیت دیتی ہیں اور مادی مواد کو دبا کر صرف اس عقل کے پیٹرن کو ظاہر کرتی ہیں۔ زمانۂ قدیم میں فنکار کا کمال یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ عقلِ انسانی کے تخلیق کردہ پیٹرن کے ذریعے کسی شے کے مادی وجود کو کس حد تک پس منظر میں لے جا سکتا ہے۔ لکڑی یا پتھر پر نقاشی، برتنوں پر بیل بُوٹے، فنِ تعمیر میں کاشی کاری وغیرہ کے استعمال اسی رجحان کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس طرح عقلِ انسانی کی موجودگی، مادہ موجود فی الخارج کی موجودگی پر چھا کر عقل کی تنزیہی حیثیت کا اثبات کرتی تھی۔ عیسوی معاشرے میں پہلی بار یہ رجحان سامنے آیا کہ شے کی ہیئت اور مادے کی خام شکل کو اجاگر کیا جائے۔ بعد کے زمانوں میں یہی رجحان، خام مواد کو خام مواد کی شکل میں نمایاں کر کے استعمال کرنے کے طریقہ

کار میں ظاہر ہوا۔ احیائے علوم کے بعد کے فن کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمیں بار بار یہ احساس ہوتا ہے کہ حقیقت پسندی 'فطرتیت' اور اس طرح کے دوسرے رجحانات کے پس منظر میں مادے کی عقل پر برتری اور عقلی ہیئتوں کو پس منظر میں ڈال کر مادے کی قوت اور اس کے اسرار کی تفتیش کا محرک کار فرما تھا۔ یہ نکتہ آفرینی بظاہر کچھ دور از کار محسوس ہوتی ہے لیکن فی الاصل یہ رجحان تہذیب کے اولین اور مرکزی تصورات سے ہی پھوٹا ہے۔ آج آرٹ کی دنیا میں Composition کا رجحان فائق تر ہوتا جا رہا ہے۔ کیا ہم یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب نہیں ہوں گے کہ مادی ہیئتوں سے غیر معمولی دلچسپی Reductio ad Absurdum کا شکار ہو کر اس حد تک آ پہنچی ہے جہاں ہیئت، ہیئت محض ہو کر رہ گئی اور معنی کے ہر داغ سے منزہ ہو کر صرف حسیات کے لئے ایک تماشہ بن گئی۔ یہاں ہم نے عیسوی معاشرے میں فنون کے ایک بنیادی رجحانِ زوال کا جائزہ لیا ہے اور تاریخ فن سے اخذ کردہ شواہد کی بنیاد پر یہ نظریہ قائم کیا ہے۔ یہ ایک عمومی کلیہ ہے جس کا اطلاق مغربی معاشرے کے مختلف نسلی گروہوں پر الگ الگ کیا جا سکتا ہے۔ اس مطالعے سے ایک بات سمجھ میں آتی ہے۔ جب تک تصورِ جمال 'تصورِ حقیقت سے منسلک اور اس کے تابع رہتا ہے' اس وقت تک وہ اپنے مواد کو اعلیٰ تر سطحوں تک لے جاتا ہے اور اس عمل میں ایک دائرۂ تنزیہہ بناتا ہے۔ تصورِ حقیقت سے الگ ہونے کے بعد 'تصورِ جمال خود لاگو نہیں ہوتا بلکہ اپنے ذریعۂ اظہار کے تابع ہو جاتا ہے' تمام مادی ذرائع اظہار میں ایک طرح کی فطری کششِ ثقل پائی جاتی ہے اور وہ جمال کے اعلیٰ تر تصورات کو کھینچ کر آہستہ آہستہ ادنیٰ ترین سطح پر لے آتے ہیں' حتیٰ کہ ہر طرح کا تصور 'اور ہر قسم کی تنزیہی جہت غائب ہو کر مادۂ محض باقی رہ جاتا ہے۔ اس طرح کے رجحانات کا مطالعہ کرنے کے لئے مصوری میں پولاک اور ایلن ڈیوی کے کینوس بہت مددگار ثابت ہو سکتے ہیں جہاں اوضاع کو معنی اور مشابہت کی ہر قسم سے پاک کر دیا جاتا ہے۔ مجسمہ سازی میں یہ رجحان ہنری مور اور اس طرح کے دوسرے لوگوں کے ہاں بہت نمایاں ہے۔

یہاں لگے ہاتھوں ہمیں ایک بات اور سمجھ لینی چاہیئے ۔ فنونِ لطیفہ کا بنیادی طریقۂ ظہور علامتی اور بعض صورتوں میں کراماتی ہوتا ہے۔ علامتی ان معنوں میں کہ وہ اپنے درجۂ وجود میں رہتے

ہوئے کسی اور منزہ حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، کراماتی اس طرح کہ کسی برتر اقلیم وجود کا عکس مادی اوضاع میں اس طرح منعکس ہوتا ہے کہ ان کی قلب ماہیت کر دیتا ہے۔ فنون جب زوال آمادہ ہو کر مادۂ محض کی سطح پر آتے ہیں تو وہ اپنی ان دو کیفیات سے محروم ہو جاتے ہیں اور اس طرح اپنے جوازِ وجود سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ مذہبی معاشروں میں علامتی فنون کا زوال، ہمیشہ زوال کی علامت ہوتا ہے اور اس عمل کے شروع ہوتے ہی فنون کے جواز کے سلسلے میں سوالات پیدا ہونا شروع ہوتے ہیں اور ان کے بالمقابل جواز جوئی کا ایک پورا سلسلہ وجود میں آ جاتا ہے۔ عیسوی معاشرے میں استرداد اور جواز جوئی کی یہ نا مختتم جدلیات عرصۂ دراز سے جاری ہے اس کی ایک شکل اور ہے۔ بعض اوقات فنون کی علامتی حیثیت ختم نہیں ہوتی لیکن ان کا علامتی ادراک زوال کا شکار ہو جاتا ہے، اس صورت میں قوموں کی پوری پوری فنی تاریخیں ایک مہمل اور بے جواز عیاشی دکھائی دینے لگتی ہیں۔ پروفیسر وینبی کا یہ قول کہ قدیم ادب کے زمانے کو زمانہ قبل از ادب کے ذیل میں رکھنا چاہیے "بہت معروف ہے" ہمارے ہاں حالی کو پوری غزلیہ شاعری لایعنی دکھائی دینے لگی تھی، اسی کے لگ بھگ جب جاپان پر مغربی اثرات پڑے تو جاپانی نقادوں کو ہائیکو کی صنفِ سخن مہمل اور باعثِ شرم لگتی تھی۔ کسی خاص طرز کی علامت کے ادراک کا زوال قوموں میں کوئی نئی اور حیران کن بات نہیں۔ آخر ایک زمانے میں تاؤ مت کے مابعد الطبیعیاتی تناظر میں ہونے والی پوری شاعری کنفیوشس کے لئے پرندوں اور پودوں کے اسمائے نکرہ کا مجموعہ رہ گئی تھی لیکن علامتی وژن کا مکمل زوال مغربی تہذیب سے ہی وابستہ ہے اور طرفہ تماشہ یہ ہے کہ علامت کے بارے میں سب سے زیادہ نظریہ بازی اور غوغا آرائی اسی تہذیب کے نمائندوں نے کی ہے لیکن کسی مضبوط روحانی تناظر کے بغیر علامت کی تلاش ہمیشہ

پیدا کرتی ہے۔ اب دیکھئے جمال کے تصورِ حقیقت سے الگ ہونے کے نتیجے میں خود جہتِ جمال ایک کائناتی پراگندگی گھل گئی اور ہر علامتی امکان سے عاری ہو گئی۔ یہ المیہ ایک ایسی تہذیب کے بطن سے پھوٹا جس کی وحی، جس کا معجزہ اور جس کی مرکزی علامت حضرت عیسیٰ ؑ خود تھے۔ ایک معجزاتی انسانی وجود کے گرد پیدا ہونے والے سلسلۂ فنون سے کراماتی جہت کا

غائب ہونا' زوال کے کسی مرحلے کی نشان دہی کرتا ہے۔

عیسوی معاشرے میں فنون نے اپنی مرکزی حقیقت سے غیر متعلق ہونے کے بعد کیا رجحانات اختیار کئے ان کا ایک سرسری جائزہ لینے کے بعد ہم اس حیثیت میں ہیں کہ ہم ان کے ان رجحانات کا ذکر کریں جو دنیا بھر کے معاشروں میں مؤثر ہوئے اور انہوں نے بڑی تہذیبی روایتوں کے ساتھ ساتھ چھوٹے چھوٹے مسالکِ فن کو بھی متاثر کیا۔ اور یہ بات کسی بحث و مناظرہ کی متقاضی نہیں ہے کہ ان کا یہ تاثر ان تمام روایتوں میں فنی روح کے لئے مہلک ہے۔

یہاں سے بحث چونکہ بہت سے دائروں میں پھیل جائے گی اور جو سوال اٹھیں گے ان کی نوعیت بین التہذیبی ہوگی اس لئے ضروری ہے کہ یہاں چند بنیادی مباحث سمجھ لئے جائیں۔ فنون اور ان کے منصب کی جو تعبیر ہم کرتے ہیں اس کے پس منظر میں اہم ترین اور فیصلہ کن ایک ہی سوال ہے۔ روایتی فنون کے تصور کے زوال کے بعد مغرب کی فنی تاریخ نے جو سفر کیا ہے اس کی حیثیت کیا ہے؟ کیا ہم اسے جائز معنوں میں فنونِ لطیفہ قرار دے سکتے ہیں؟ اگر ہم ان تمام تحریکوں اور فن کے نمونوں کو یکسر مسترد کر دیں تو روایت فن کا جو منصب متعین کرتی ہے' یہ فنون اس منصب سے انصاف نہیں کرتے۔ مگر یہ امر مذکورہ بالا حقیقت سے کہیں بڑی حقیقت ہے کہ ہم ایک غیر روایتی معاشرے میں رہ رہے ہیں۔ اس میں رہنا کتنی ہی ناپسندیدہ بات کیوں نہ ہو' لیکن امرِ واقعی ہے یہی۔ اس کے ساتھ ہی ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ایک غیر روایتی معاشرے میں فن کے روایتی نمونے تخلیق کئے جا سکتے ہیں تو ہمیں یہ سراغ لگانا پڑے گا کہ غیر روایتی معاشرے میں تربیت پانے والے نفوس کے لئے روایتی فنی نمونوں کی جمالیاتی اثر انگیزی کس حد تک ہوگی؟ یہ امر کہ روایتی فن نمونے غیر روایتی معاشرے میں پیدا ہو سکتے ہیں مشتبہ ہے اور روایتی فنون کی اثر انگیزی بھی پوری طرح زائل نہیں ہوئی تو بہت کم ضرور ہو گئی ہے۔ لیکن یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ اثر انگیزی کا یہ زوال دراصل ذوق کی تربیت' فنی نمونوں پر توجہ کی نوعیت اور آرٹ کے منصب میں تغیر سے متعلق ہے نہ کہ خود ان فنی نمونوں سے۔

ہم نے عیسوی معاشرے کے فنی طرزِ احساس کا جائزہ لیتے ہوئے جسم کی مرکزیت اور اس میں تقدیس و تعذیب کے رجحانات کی بیک وقت موجودگی کا ذکر کیا تھا۔ فن کی دنیا میں ایک مجموعی زوال کی کیفیت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دو رجحانات کی باز یافت کی کوششیں بار بار ہوئی ہیں اور اس امر سے قطع نظر کہ ان کوششوں کی Doctrinal حیثیت کیا ہے، ہم انہیں ایک مبہم لیکن سچے احساسِ زوال کی پیداوار قرار دے سکتے ہیں۔ تاثریت پسند مصوری کی تحریکوں میں اس تقدیس و تعذیب کو انسانی سطح سے اوپر اٹھا کر لے جانے اور ماوراء کی اقلیم سے اس کا رابطہ جوڑ دینے کی کوششیں واضح طور پر دکھائی دیتی ہیں۔ یہی معاملہ رومانی تحریک کا ہے جس میں ایسی کوششیں بہت نمایاں اور روایتی نقطۂ نظر سے بہت قریب ہے۔ لیکن اس کا سب سے بڑا فساد نظامِ تناسبات میں واقع ہوا ہے۔ چنانچہ ان تحریکوں نے جن عناصر پر اپنی بنیاد رکھی وہ روایتی فنون میں موجود تو تھے، ان کی حیثیت مرکزی نہیں تھی۔ لیکن ان تحریکوں میں ان عناصر کو مرکزی حیثیت دے دی گئی جس کی وجہ سے ان کی علامتی حیثیت بری طرح مجروح ہو گئی مثلاً روایتی فنون میں تخلیقی حقیقت بنیادی طور پر عقل سے مستعار ہے ــــ کولرج نے روایتی معاشروں کی جمالیاتی Richness کو مدِ نظر رکھا، اس میں متخیلہ کی کارفرمائی کو بھی سمجھا لیکن Esemplastic imagination کو مرکزی حیثیت دے کر اس نے وہ طرح ڈال دی جو آگے چل کر انفرادی اوہام کو تخلیقی جوہر کا قائم مقام بنا گئی۔ اسی طرح Blake کے ہاں اسرارِ مسیح کی تلاش کا بہت درست فنی منہاج موجود ہے لیکن فن کی مکاشفاتی حیثیت پر اصرار اور عالمِ ملکوت کے حقائق سے اس کی اسیری نے وہاں بھی معاملے کو بہت محدود کر دیا ہے۔ رومانی تحریک کے بعد تعذیب کے رجحانات فن کی دنیا پر بری طرح چھا گئے۔ مصوری میں پکاسو کے Blue اور Pink دور کے بعد کی ساری تصویروں پر یہی رنگ غالب ہے اور اس کی انتہا اس کی تصویر Guerinca میں ہوتی ہے۔ شاعری میں ایلیٹ کی Waste land کو بھی نمائندہ حیثیت حاصل ہے۔ یہی بنیادی رجحان وجودیوں کے ہاں اپنی انتہا پر پہنچا ہوا ہے اور یہی چیز آگے بڑھ کر لایعنیت کی شکل اختیار کر گئی جو تعذیب شعور کی سب سے بڑی کیفیت ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو تقدیس و تعذیب کے رجحانات نے بگڑ کر ایک طرف تماشے اور دوسری طرف یاس تام کی کیفیت

اختیار کی ہے۔ اس آرٹ کو ہم روایتی پیمانوں سے پرکھ نہیں سکتے لیکن انسانی روح کے مطلق تقاضوں کے اعتبار سے ان کی ایک بہت بڑی اہمیت ہے جو نظر انداز نہیں کی جانی چاہیے۔ آرٹ کی حیثیت پہلے یہ تھی کہ جمال کے حوالے سے اس کا دریچہ اعلیٰ تر حقائق کی طرف کھلتا تھا لیکن اب اس کی حیثیت انسانی باطن کی ایک شہادت کی ہے یہ آرٹ اس وقت ایک خاص معانی پیدا کر لیتا ہے جب اسے روایت کے تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے۔ یہ غیر روایتی معاشرے میں انسانی باطن کے جہنم بنتے جانے کی داستان سناتا ہے اور یہ ایک ایسی قیمتی شہادت ہے جسے ہم مسترد نہیں کر سکتے۔ یہ ہمیں اعلیٰ حقائق کی طرف لے جانے سے قاصر ہے لیکن ان حقائق کے ادراک کے زوال سے جو کیفیات پیدا ہوتی ہیں ان کی یہ مکمل سرگزشت ہے۔ روایتی نقطۂ نظر سے مغرب جدید کا آرٹ اپنی تہذیب کا منحرف گواہ ہے۔

اس کے برخلاف آرٹ کا انسانی باطن سے اصل رشتہ آج بھی اصولی طور پر فنونِ مقدّسہ کے حوالے سے اور ان کے فطرتِ انسانی کے ساتھ ربط کے مطالعے سے سمجھ میں آسکتا ہے کیونکہ فنونِ مقدّسہ کے نمونے ایک دوہری معنویت رکھتے ہیں۔ وہ انسانی فطرت میں پوشیدہ جنّت کی طرف ایک دریچہ ہیں اور دوسری طرف کائناتی جمال کی خارجی تشکیل بھی ——

اسلام میں فنونِ مقدسہ کی جمالیاتی بنیادیں

اسلامی فنون لطیفہ میں فن تعمیر کی حیثیت ایک ایسے مرکب فن کی ہے جس میں مختلف افادی اور تزئینی پہلوؤں کے ساتھ اس تہذیب کے پیدا کردہ مخصوص روحانی تقاضے اور مختلف علاقوں میں ان تقاضوں کے تحت پیدا ہونے والے نفسیاتی سانچے عکس انداز ہو کر ایک تہ دار اور پیچیدہ لیکن مؤثر علامتی نظام تخلیق کرتے ہیں۔ ان عناصر کی معنویت اس وقت اور بھی گہری ہو جاتی ہے جب ان کا اطلاق تعمیر مساجد کے سلسلے میں ہو' اس لیے کہ مسجد کی تعمیر میں مذہب کے بنیادی تقاضے یعنی اسلوب پرستش کو بنیادی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور اس اعتبار سے محض انفرادی ذوق نہیں' بلکہ شرعی حدود کی پاسداری کے ساتھ ساتھ اسالیب و اوضاع میں وہ وقار بھی ملحوظ رکھنا پڑتا ہے جو رشتۂ عبادت کا امتیاز ہے۔ یہ امر کچھ اسلام ہی سے مخصوص نہیں' دنیا کی تمام اقوام میں ان کے بنیادی تصور کائنات کا سب سے بھرپور اظہار بالعموم معبدہی کی تعمیر میں ہوتا ہے ——————— البتہ اسلام میں چونکہ فن تعمیر کو دیگر فنون کے مقابلے میں کسی قدر زیادہ اہمیت دی گئی ہے' اس لئے یہاں اس "رشتۂ عبادت" کا اظہار زیادہ بھرپور طریقے پر ہوا ہے۔ اسلامی تہذیب کے نقشے پر ہر جگہ مساجد کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اور یہی چھوٹی مساجد سے لے کر بڑی بڑی مسجدوں تک اور دیار غرب سے مشرق بعید تک مساجد کی تعمیر میں اسلامی تہذیب کے عناصر وحدت و کثرت پوری طرح جلوہ نما ہیں اور ان کا تفصیلی مطالعہ ہمیں مختلف علاقوں' متنوع نفسیاتی سانچوں اور بشری اختلاف کی صورتوں کے درمیان ایک جوہری وحدت کی عظیم اور ناقابل انکار حیثیت کے روبرو لاتا ہے۔

عہد جدید میں روایتی فنون کا تناظر کچھ اس قدر دھندلا گیا ہے کہ فنون سے متعلق اکثر لوگ انہیں "تزئینی" کہتے ہیں۔ اس اصطلاح کے پس منظر میں ایک تحقیر پوشیدہ ہے' اور اسے "تخلیقی" کے مقابل ایک ادنیٰ درجہ دیا جاتا ہے۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ تخلیقی فنون کا موجودہ تصور روایتی فن سے لگا نہیں کھاتا' اس لئے کہ اول الذکر کی بنیاد انفرادی اپج پر ہے اور روایتی فنون عموماً کائناتی اصولوں پر اپنی بنیاد رکھتے ہیں۔ ان فنون کی بنیادی اصطلاح "تخلیق" کے بجائے "کمال" ہے..... یعنی انسان کی تخلیق کردہ ہیئتوں کو ایک ایسی سطح تک لے جانا جہاں وہ کائناتی اصولوں کو منعکس کر کے انہیں ایک انسانی تجربہ بنا سکیں۔ اسلامی فنون کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے ٹیٹس برک ہارٹ نے ایک جگہ کہا ہے کہ اسلامی فنون لطیفہ کے دو اجزا ہیں: "دانش" اور "مہارت"۔ اس میں دانش" وہ عنصر ہے جو وجدان یا تفکر کے ذریعے کائناتی اصولوں اور ان سے بھی ماورا معرفتِ ذات کی طرف لے جاتی ہے' اور "مہارت" اس دانش کے منضبط اظہار کا وہ طریقہ ہے جو تربیت سے حاصل ہوتا ہے۔ ان دونوں عناصر کے توازن سے "کمال" پیدا ہوتا ہے مختلف تہذیبی' نسلی اور نفسیاتی ضرورتوں کے تحت اس کمال کے اظہار کی الگ الگ سطحیں ہو سکتی ہیں' اور یہیں سے روایتی فنون میں تنوع کی ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اسلامی تہذیب کی تعمیری اور جمالیاتی صورتوں کے مطالعے سے پہلے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ روایتی فنون کا اصول تخلیق کیا ہے، کس طرح بروئے کار آتا ہے، اور وسیع تر انسانی پس منظر میں اس کے جواز کی کیا صورتیں ہیں۔

روایتی فنون لطیفہ کا واحد جواز "جمال" ہے جو "الحق" کی تجلیات میں شامل ہے۔ انسانی کائنات میں جمال کا ادراک مظاہر کے ذریعے کیا جاتا ہے' لیکن اس ادراک کے سانچے اپنی اصل میں روحانی ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اکثر صوفیا نے جمال کو معرفت کا آئینہ قرار دا دیا ہے۔ جمال میں خود دو جہتیں پائی جاتی ہیں..... "نظم وضبط" اور "اسرار"..... ان دو عناصر کے ذریعے "جمال" اپنا اظہار کرتا ہے اور ادراک سے عقل تک مسرت و معرفت کی مختلف صورتیں پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ جمال کے بارے میں افلاطونی اور نوفلاطونی تصور یہ ہے کہ وہ اشیاء کے اعیان کا عکس ہے' اور عکس ہمیشہ "اصل" کی یاد دلاتے ہیں۔

اس جواز کے پس منظر میں روایتی فنون لطیفہ کا پورا نظام پیدا ہوتا ہے جس میں مذہبی اور غیر

مذہبی دونوں طرح کے فنون شامل ہوتے ہیں۔ عموماً مذہبی فنون کے لئے "فنون مقدسہ" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے اور ان سے مراد فنون کا وہ نظام ہوتا ہے جو براہ راست مذہب کے بنیادی سرچشموں سے متعلق ہو۔ اسلام میں ان کی نمائندگی خطاطی اور فن تعمیر کی بعض صورتوں سے ہوتی ہے اور اس کی جمالیاتی اثر آفرینی سے معرفت کی بعض صورتیں براہ راست وابستہ ہوا کرتی ہیں۔

تاریخ تہذیب پر ایک نظر ڈالتے ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ دنیا کی بڑی تہذیبوں نے عموماً اپنے علوم مذہبی کی تدوین سے پیشتر ہی اپنا فنی مزاج متعین کر لیا اور اس کے مطابق اپنے نمونۂ فن تخلیق کرنے شروع کر دیئے۔ خود اسلام میں فقہ، کلام اور تفسیر کی تدوین سے پہلے تعمیر مساجد کی فنی نہج متعین ہو چکی تھی۔ اس تقدیم و تاخیر کی توجیہات یوں تو کئی ہو سکتی ہیں، لیکن ایک بات واضح طور پر دکھائی دیتی ہے کہ مذاہب کا مقصود محض چند مجرد تصورات کی تبلیغ نہیں ہوتا بلکہ ان کے پیش نظر پوری انسانی ذات کو تبدیل کرنا ہوا کرتا ہے۔ اسی لئے فنون کے ذریعے حیاتی سطح پر ایک ایسا ماحول تیار کیا جاتا ہے جو انسان کو اپنی داخلی کائنات کی تنظیم نو میں مدد دے۔ کائناتی اصول تخلیق کی خارجی دنیا میں تشکیل ان اصولوں کے انجذاب (Interiorization) کے نفسیاتی عمل کو زیادہ مستحکم بنیادوں پر قائم کر دیتی ہے۔ اس عمل کے جمالیاتی پہلو پر گفتگو کرتے ہوئے شوآن (Schuon) نے لکھا ہے:

"حسن کے عناصر بصری ہوں یا صوتی، سکونی ہوں یا حرکی، سب سے پہلے "حقیقی" ہوتے ہیں اور ان کی لذت اسی "حقیقت" سے مستعار ہوتی ہے۔"

یہ جمالیات میں سب سے زیادہ واضح لیکن سب سے کم سمجھا جانے والا اصول ہے۔ "جمال" کا "حقیقت" سے یہی تعلق روایتی تہذیبوں میں اس کی اثر آفرینی کا ایک مکمل نظام پیدا کرتا ہے۔ اسلام کی تہذیبی کائنات میں یہ نظام بنیادی طور پر خطاطی اور فن تعمیر کے اسالیب کے ذریعے بروئے کار آتا ہے، حالانکہ آخرالامر ان دونوں فنون لطیفہ کے اظہاری سانچوں کے درمیان بھی ایک طرح کی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ پاپادوپاؤلو کا کہنا ہے کہ اسلام ایک ایسا دین ہے جس کی بنیاد "الکتاب" ہے۔ چنانچہ اسلامی تہذیب کی پوری عمارت بھی "کتاب" ہی پر استوار ہے اور فنون کے سارے اسالیب "کتاب" سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں مساجد

اور محلات میں تزئین کاری کے نظام کا کتابوں کی جدولوں اور حاشیوں کی تزئین کاری سے تقابل کیا جا سکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اسلامی تہذیب کے پورے جمالیاتی نظام میں تزئین کی ان صورتوں اور اسالیب کے معنی کیا ہیں اور مساجد کے سلسلے میں بالخصوص یہ کس طرح بروئے کار آتے ہیں۔

اسلام کا آغاز جس جغرافیائی اور سماجی ماحول میں ہوا، اس میں بصری فنون کا کوئی بڑا تصور موجود نہیں تھا، تمام تخلیقی توانائیاں اظہار کے صرف ایک ذریعے یعنی "لفظ" پر مرتکز تھیں۔ قبل از اسلام کے عربوں کی خطابت اور شاعری، دونوں آرٹ کے اعلیٰ ترین معیاروں پر پوری اترتی ہیں، لیکن ان میں کسی بڑے مذہبی طرز احساس کا سراغ نہیں ملتا۔ البتہ انسانی تعلقات کی مختلف انفرادی اور اجتماعی صورتوں کا بیان درجۂ کمال پر دکھائی دیتا ہے۔ "لفظی" اظہار کا اس علاقے میں یہ عروج کوئی حادثاتی امر نہیں تھا بلکہ صدیوں سے سامی تہذیبوں کی توجہ لسانی اظہار کی طرف مرتکز تھی اور چھٹی صدی عیسوی تک آتے آتے جزیرہ نمائے عرب میں لفظی اظہار کے سانچے درجۂ کمال تک پہنچ گئے۔ بعض علماء نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ انسانی اظہار تدبیر الٰہیہ کے تحت ایک ایسے درجے تک لے جایا گیا جہاں اس میں الوہی کلمات کو براہ راست قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو جائے۔

نزول قرآن کے ساتھ ہی عرب روح ایک کیمیاوی اثر سے گزری اور اس کی پوری ہیئت ترکیبی تبدیل ہو کر رہ گئی۔ نظام سلطنت کے قیام اور مختلف اقوام سے ارتباط کی وجہ سے اظہار کے نئے سانچوں کی ضرورت درپیش ہوئی۔ چونکہ اس نئے نظام معاشرت کا مرکز مسجد تھی، اس لئے مسجد ہی سے نئے اسالیب اظہار کی تلاش کا آغاز ہوا۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ دنیا کی کوئی تہذیب اپنے علوم و فنون کا نظام عدم محض سے پیدا نہیں کرتی، بلکہ موجود مواد کے امتزاج سے ایک ایسا ذریعۂ اظہار تیار کرتی ہے جو اس کی منفرد روح کے عکس کو متشکل کر سکے۔ چنانچہ تعمیر مساجد کی جو نہج اسلام نے متعین کی، اس کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابتدا ہی سے عرب ذہن کو، بلکہ دنیا کی ہر اس قوم کو جہاں اسلام پہنچا، ایک ایسے ذریعۂ اظہار کی تلاش ہوئی جو اسلامی تہذیب کی روح کے نادیدہ جلال و جمال کو ظاہر کر سکے۔ موجود تہذیبوں سے خام مواد لے کر اسلام نے ان کا ایک ایسا امتزاج پیدا کیا جو اس کی روح اور اس کے اصول

ماورا کے لئے ایک آئینے کی شکل اختیار کر گیا۔

اس پورے جمالیاتی نظام کی بنیاد ایک طرح کی سادگی پر ہے اور اس کے پس منظر میں "فقر" کا ایک خاص تصور کار فرما ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ اس نے پیچیدہ جمالیاتی اسالیب پیدا کرنے شروع کر دیئے۔ اس امر کی دو توجیہات کی گئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ دنیا کی ہر تہذیب میں سادگی اور پیچیدگی پہلو بہ پہلو پائے جاتے ہیں' اور ان دونوں کا اظہار بھی مختلف صورتوں میں ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ اسلام میں بھی دونوں پہلو آج تک ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں' اور پیچیدہ جمالیاتی اوضاع کی تخلیق اسلامی تہذیب کی روح ہی کے ایک اور پہلو کا اظہار ہوا کرتی ہے۔ اس کی دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ دنیا کی مذہبی تہذیبوں میں عموماً پیغام اولین کا اثر اتنا شدید اور براہ راست ہوتا ہے کہ اسے کسی ثانوی میڈیم کی ضرورت نہیں پڑتی۔

جمال بنیادی طور پر خود پیغام ہی کا حصہ ہوتا ہے اور براہ راست روحوں پر مؤثر ہوا کرتا ہے' لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جب اصل پیغام سے زمانی اور مکانی فاصلہ واقع ہوتا ہے تو ثانوی درجے کے ایسے اظہاری سانچوں کی ضرورت پڑتی ہے جو اجتماعی طور پر "کیفیتِ یادِ حقیقت" کو برقرار رکھنے میں مدد دے سکیں۔ چنانچہ اس وقت ایسے سانچے تخلیق کئے جاتے ہیں جو روحوں کے جمال کو خارجی دنیا میں متشکل کر سکیں اور اس اعتبار سے ایک ایسا جمالیاتی ماحول تیار کریں جو روحانی ارتقا میں معاون ہو۔ ان میں توجیہ جو بھی چاہے قابل قبول ہو' لیکن امرِ واقعی یہی ہے کہ تہذیبوں کے بنیادی جمالیاتی تصورات زمانی اور مکانی فصل کے ساتھ ساتھ ایک نوع کی پیچیدگی اختیار کرتے چلے جاتے ہیں۔ اسلام چونکہ "فطرتیت پرست" رجحانات کی تکذیب کرتا ہے' اس لئے یہاں ہمیں جانداروں کی شبیہیں نہیں ملتیں۔ لیکن اس کی مساجد میں تزئین کا ایک ایسا نظام وجود میں آتا ہے جو فی الاصل کائناتی اور مابعد الطبیعیاتی جمال کی کیفیات کو ایک بہت متوازن انداز میں اظہار دیتا ہے...... چنانچہ ابتدائے اسلام میں مسجد نبویؐ کی تعمیر و تزئین سے لے کر آج تک مساجد کے تعمیری خاکے اور تزئینی اسالیب میں ایک خاص تعلق پایا جاتا ہے' اور اس اعتبار سے اصولِ وحدت کی نمائندگی کرتا ہے۔

یوں تو اسلام کے لئے ساری زمین کو "مسجد" قرار دیا گیا ہے' لیکن مساجد تعمیر کرنا دراصل اسی آفاقیت کو ایک عمارتی اور علامتی صورت دینے کا عمل ہے۔ مسجدوں کے عمارتی سانچے کے

بارے میں بہت سی تحریریں موجود ہیں‘ لیکن چند باتیں جو بنیادی حیثیت رکھتی ہیں‘ ان کے بیان سے یہاں بحث کو آگے بڑھانا مناسب ہو گا۔

اسلامی فن تعمیر بنیادی طور پر تفکر کو پروان چڑھاتا ہے..... موجود سے ماورا کی طرف مسلسل سفر کے اسالیب پیدا کرتا ہے اور اس امر کی حوصلہ شکنی کرتا ہے کہ ادراک میں آنے والی کوئی شے اس سفر میں رکاوٹ بنے۔ اس اعتبار سے اس کا مزاج فطرت کے حسن کے قریب ہے...... خصوصاً صحرا کی وسعت کے جو تفکر اور مراقبے کی ایک کیفیت پیدا کرتی ہے اور نگاہ و ذہن کو کسی ایک خاص "شے" سے وابستہ نہیں ہونے دیتی۔ اس طرح یہ فن کی دنیا میں ایک ایسے روحانی توازن کی تلاش کرتی ہے جس کی کشش کا مرکز ادراک سے ماورا ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ رومن گرجوں کی تعمیراتی ہیئتیں عموماً قربان گاہ کی طرف مرتکز ہوتی ہیں‘ اور اس اعتبار سے ان میں ایک حرکی کیفیت اور کسی ایک نقطے سے وابستگی کی صورت دکھائی دیتی ہے۔ اسی طرح گوتھک گرجوں میں ہر شے اوپر کی طرف سفر کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ لیکن مساجد میں مکانی تقسیم کچھ اس طرح کی گئی ہے کہ ٹیٹس برک ہارٹ کے الفاظ میں:

"Space is Ordered in Such a way that it reposes entirely in itself".

یہ کیفیت‘ مکان میں سکون کا یہ عنصر‘ مساجد کے ڈیزائن میں شروع سے آج تک ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ تعمیر کے اس پورے سکونی انداز میں مساجد کا نظامِ تزئین ایک نئی معنویت اختیار کر لیتا ہے۔

آرتھر اپہام پوپ نے مساجد میں مسلمانوں کی تزئین کاری کو ان کے (خصوصاً فارسی) شعری طرز احساس کے مماثل قرار دیا ہے‘ اور یہ بھی کہا ہے کہ اس طرز احساس کی باریکیوں اور نزاکتوں کو نہ سمجھنے والے عموماً پہلی نظر میں دھوکا کھا جاتے ہیں۔ اسلامی عمارتوں میں یا اقلیدسی بیلوں کا لسانی اظہار کی صورتوں سے تقابل کہیں اور بھی کیا گیا ہے اور عربی زبان میں مادے سے الفاظ کی لامتناہی زنجیروں کی تخلیق کا تقابل ان بیلوں اور تزئینی صورتوں سے ہوا ہے۔ جس طرح صوتی اور لفظی اظہار میں ایک سے ایک علامت پھوٹتی چلی جاتی ہے‘ اسی طرح اس نظام تزئین میں ایک مسلسل آہنگ ہے جو ذہن کو کسی ایک نقطے پر مرتکز کرنے کے بجائے اسے مسلسل سفر آمادہ رکھتا ہے‘ اور اس طرح ادراک کی صورتوں

سے اس کی وابستگی کو "پگھلا" کر ایک سیال شکل عطا کرتا ہے..... اس کیفیت کو ٹیٹس برک ہارٹ نے بہتے ہوئے پانی پر غور کرنے، کسی لپکتے ہوئے شعلے پر نگاہ جمانے یا ہوا میں تھرتھراتی ہوئی پتیوں پر تفکر کرنے سے مشابہ قرار دیا ہے۔

اسلامی تزئین کاری کے اسالیب میں ایک تو طغریٰ کے اسالیب ہیں جن میں ایک خاص انداز کا بہاؤ اور دائرہ در دائرہ ایک خود کو مکمل کرتا ہوا آہنگ ہے، اور دوسری طرف اقلیدسی صورتوں میں صاف، واضح اور بلوری سطریں ہیں..... برک ہارٹ نے انھیں برف کی بلوری صورتوں سے مشابہ کہا ہے..... اس طرح جمال کے یہ دونوں اظہار، حرکت اور سکون، دونوں کو اپنے اندر سمو کر ایک وحدت تخلیق کرتے ہیں اور اس وحدت میں توازن، سکون اور وقار ہوتا ہے۔ یہ وہ کیفیت ہے جو عبادت کی داخلی کیفیات سے مشابہت رکھتی ہے، اور اس طرح انسانی شعور میں عبودیت اور خلافت، دونوں کے ادراک کو بحال کرتی ہے۔ چنانچہ یہ اسلوب مختلف علاقوں میں الگ الگ صورتیں اختیار کرتا ہے، لیکن اس کا جوہر ہر جگہ ایک ہی ہے۔

فرتھجوف شوآن نے لکھا ہے کہ روایتی فنون آسمانی الہام اور نسلی ذہانت کے امتزاج سے پیدا ہوتے ہیں اور اس اعتبار سے ان میں دونوں کمالات پائے جاتے ہیں۔ یہی بات مساجد میں تزئین کے پہلو سے بھی صادق آتی ہے۔ چنانچہ ہر جگہ تزئین اصول وحدت کے باوجود الگ الگ صورتیں رکھتی ہے۔

عہدِ جدید میں ملّتِ اسلامیہ

مسائل اور امکانات

عہد جدید میں ملت اسلامیہ بحیثیت مجموعی ایک مضطرب اور سیال حقیقت ہے۔ آج اس کی جو بھی صورت دکھائی دیتی ہے' اس کے پس منظر میں اسباب و علل کا ایک طویل نظام کارفرما ہے اور بین الاقوامی منظر پر بدلتی ہوئی صورتوں کے تسلسل میں ملت اسلامیہ کی کہانی بہت سے نئے امکانات کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ لہٰذا ملت اسلامیہ اور اس کے امکانات کا مطالعہ مختلف سطحوں پر براہ راست یا بطور کنایہ بین الاقوامی تاریخ کی نفسیاتی' سیاسی' معاشی' نظریاتی یعنی کلی انسانی صورتحال کے مطالعے کو مستلزم ہے۔ تاریخ عالم کی تقدیر کا انحصار اسلامی دنیا کے اندر ظہور پذیر ہونے والی تبدیلیوں پر بے شک نہ ہو' لیکن اب یہ تاریخ اسلامی دنیا سے اتنی بے نیاز بھی نہیں ہے جتنی آج سے پچاس برس پہلے تھی۔ یہ صورتحال کم و بیش چھ صدیوں کے بعد پیدا ہوئی ہے اور اس کے دائرۂ اثر کی وسعت پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔ جدید نظام علم میں دنیا کی تقسیم مزاجی اور فکری اعتبار سے مشرق و مغرب میں' اور سیاسی اور معاشی اعتبار سے شمال و جنوب میں کی جاتی ہے۔ جغرافیائی طور پر بھی اور مسلک کے اعتبار سے بھی...... اسلامی دنیا اس تقسیم کے نقطۂ توازن پر واقع ہے اور بین الاقوامی کشمکش جتنی شدید ہو رہی ہے' اس نقطۂ توازن کی اہمیت بڑھتی جا رہی ہے۔ یہ درست ہے کہ اگر ملکی تقسیموں اور حکومتی پالیسیوں کے نقطۂ نظر سے غور کیا جائے تو چند نمایاں واقعات کو چھوڑ کر اسلامی دنیا کے اندر کسی داخلی ربط اور اس کے موقف میں کسی وحدت کا کوئی بڑا احساس نہیں ہوتا...... لیکن تاریخ محض حکومتی پالیسیوں اور مملکتی انتظامی شعبوں کا مجموعہ نہیں ہے' تہہ بہ تہہ اس کی بہت سی انسانی سطحیں ہیں' اس کے اپنے

فکری اور نظریاتی رجحان ہیں' اس کے دائرے میں وہ سیاسی اور نیم سیاسی' بعض صورتوں میں بظاہر صرف تبلیغی تحریکیں ہیں' آرٹ اور کلچر کی وہ دنیائے علامت ہے جو داخلی طور پر ایک غیر محسوس وحدت پیدا کرتی ہے...... پھر ایک شوریدہ سر تاریخ کے فیصلہ کن مرحلے پر اپنی بقا کے تقاضے ہیں جن کے تحت روزانہ نئے گروہ وجود میں آتے اور ٹوٹتے ہیں۔ پھر معاشی مفادات کی وابستگی سے پیدا ہونے والی ایک دنیا ہے جس کی اپنی ایک منطق ہے...... قرون وسطیٰ میں مملکت وہ وحدت تھی جو عالمی کشاکش میں معاشروں کو تحفظ فراہم کرتی تھی' لیکن عہد جدید وسیع تر گروہ بندیوں کا دور ہے...... بین الاقوامی قوتوں کے بلاک اس سیارے کے نقشے تقسیم کرتے اور اس کے مختلف ٹکڑوں کی سمت سفر متعین کرتے ہیں۔ یہ تقسیم آج کی سیال اور تغیر آشنا دنیا میں کوئی حتمی اور فیصلہ کن تقسیم نہیں ہے۔ خود بیسویں صدی اس امر کی شہادت دیتی ہے کہ قوت کے مراکز کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا اب بین الاقوامی دنیا کے سیاسی اور فوجی روزمرہ میں شامل ہوتا جا رہا ہے۔ ذرا غور سے دیکھیں تو تاریخ کے سانچوں میں ایک اساسی مشابہت قائم دکھائی دیتی ہے...... قرونِ وسطیٰ کی تہذیبوں کی جگہ Empires نے لی اور پھر ان کی جگہ وسیع تر بلاکوں نے...... تاریخ کا یہ اصول ہے کہ جب تہذیبوں کے درمیان ایک تہذیبی "ارض لاوارث" جنم لیتی ہے تو وہاں سے ایک نیا تمدن پیدا ہوتا ہے۔ رومن' ایرانی اور یونانی تہذیبوں کے درمیان فلسطین کو تہذیبی اعتبار سے "ارض لاوارث" کی حقیقت حاصل تھی' عیسوی مذہب اور اس کے نتیجے میں ظہور پذیر ہونے والا تمدن وہاں سے پیدا ہوا...... بازنطینی اور ایرانی سلطنتوں کے درمیان جزیرہ نمائے عرب کی حیثیت ارض لاوارث کی تھی' اسلام اور اس سے وابستہ نظام تہذیب نے وہاں سے ظہور کیا...... پچھلی چند صدیوں میں ایشیا اور افریقہ کی غلام قوموں کی تہذیبی حیثیت "ارض لاوارث" کی تھی۔ عہد جدید کا سب سے بڑا مظہر یعنی آزادی کا تصور اپنے تمام سیاسی اور فکری مضمرات کے ساتھ بیسویں صدی میں یہیں سے پیدا ہوا۔ اسی طرح آج کی وہ دنیا جو بلاکوں کی سیاست میں دائرے کے محیط پر واقع ہے' عالمی تاریخ کے فیصلوں میں جس کی ابھی کوئی مرکزی حیثیت اور اس اعتبار سے منفرد شخصیت نہیں ہے' وہ آج کی "ارض لاوارث" ہے اور اس پہلو سے امکانات کا خزینہ بھی۔ اس کے محور کو اسلامی دنیا کے

نام سے پہچانیں یا اس کے وسیع تر دائرے کو تیسری دنیا کا نام دیں ' تاریخ عالم کے امکانات کے مراکز حکمت عملی کے اعتبار سے رفتہ رفتہ انہی علاقوں کی طرف سفر کر رہے ہیں۔ اس پوری دنیا کی کوئی منفرد شخصیت وجود میں آئے گی یا نہیں ' اس کا جواب چند بنیادی عناصر کی موجودگی سے وابستہ ہے:۔

١۔ آج کی دنیا کے سامنے جو بنیادی انسانی سوال ہیں ' جنھوں نے انفرادی زندگی میں لایعنیت پیدا کی ہے اور بین الاقوامی زندگی میں کرب اور نفرت ' اس سے نکلنے کی کوئی فکری ضمانت موجود ہو اور ایک ایسی ہو جو عام انسانی زندگی میں تحفظ کے ساتھ ساتھ بین الاقوامی سطح پر ایک احساس تعلق پیدا کر سکے۔

٢۔ ایک ایسی تہذیب ہو جس کے پاس ایک مکمل نظام فکر اور شرائطِ نمو فراہم ہوں اور جس کے نظامِ علامات میں ایک وسیع نسلی نفسیاتی منظر کو بیان کرنے کی صلاحیت ہو۔

٣۔ چونکہ آئندہ کی بین الاقوامی تہذیبی دنیا انفرادی اور اجتماعی تشخص پر اصرار کرنے والی دنیا ہوگی ' اس لئے محولہ بالا تہذیب لازماً وحدت فی الکثرت کے اصول پر استوار ہو۔

٤۔ اس تہذیب میں ایک نئے مرحلہ تاریخ کا آغاز کرنے کی سکت اور ایک نئی دنیا کا وعدہ کرنے کی ضروری فکری ضمانتیں موجود ہوں۔

٥۔ اس کے فکری مقدمات مابعدالاستعمار ادوار تاریخ کی لفظیات میں ایک شکل اختیار کر چکے ہوں تاکہ تاریخ کے موجودہ مرحلے پر وہ خود کو بین الاقوامی صورتحال میں کر سکیں اور یہ زبان تاریخ کے مروجہ "بیان" کا حصہ بن سکے۔

٦۔ اس کے پاس اپنے ذیلی تہذیبی دائروں کے درمیان ربط فراہم کرنے والی ایک مربوط تاریخ اور مملکتوں کے درمیان سیاسی رابطہ استوار رکھنے کے لئے سیاسی مفادات کی مشترک ترجیح موجود ہو۔

٧۔ معیشت میں اس کے پاس ایک ایسا Sub-structure موجود ہو جو داخلی اور بین الاقوامی طور پر وسائل کے اعتبار سے اور نظام تجارت کے پہلو سے ایک طرف کم از کم کی سطح پر خود کفالت اور دوسری طرف کے رجحانات کو آگے بڑھا سکے۔

۸۔ عہد جدید کے علوم میں دو پہلوؤں سے اس کے پاس ایک بنیادی نظام موجود ہو۔ فلسفہ اور سائنس..... فلسفہ اس لئے کہ وہ اپنی صورتحال اور بین الاقوامی صورتحال کو اپنے مشترک سائنس میں بیان کر سکے اور سمجھ سکے۔ سائنس اس لئے کہ تیز تر ہوتی ہوئی ٹیکنالوجی کی مسابقت میں وہ اپنی آزادانہ نظریاتی حیثیت برقرار رکھ سکے۔

۹۔ ان تمام نکات میں سب سے زیادہ اہمیت ایک ایسی قیادت کی ہے جو کسی اعتبار سے تنگ نظر اور Parochial نہ ہو بلکہ اس کے نقطہ نظر کی بنیاد وحدت نوع انسانی کے تصور پر ہو۔ وہ مختلف تہذیبی دائروں کے جائز نفسیاتی تقاضوں کا ادراک کر سکے اور وسیع تر بین الاقوامی حکمت عملی میں انہیں ایک بڑے نظام کا حصہ بنانے پر قادر ہو۔

آج کی صورتحال میں یہ نکات اور ان سے وابستہ تصورات اتنے ہی غیر حقیقی دکھائی دیں گے جتنے بیسویں صدی کے آغاز پر محکوم ملکوں کی آزادی کے خواب غیر حقیقی دکھائی دیتے تھے یا یہ تصور کہ جنگ میں تباہ شدہ جاپان ایک بڑی صنعتی طاقت بن جائے گا یا یہ کہ چین ایک بڑی طاقت بن جائے گا یا سب سے بڑھ کر یہ کہ افغانستان جیسے ملک کے مفلوک الحال لوگ ایک دہائی تک روس جیسی طاقت سے نبرد آزما ہو کر فوجی اور ڈپلومیٹک ذرائع سے فتح کے قریب تک پہنچ جائیں گے..... تاریخ کی ٹھوس حقیقتیں ایسے ہی "غیر حقیقی تصورات" سے پیدا ہوتی ہیں، اس لئے کہ وسائل تاریخ نہیں بناتے بلکہ تاریخ وہ انسانی گروہ بناتے ہیں جن میں سے ایک ایک فرد کی تعمیر پر تہذیب و تاریخ کے ہزارہا مربوط و مسلسل برس صرفے میں آتے ہیں۔

اوپر بیان کردہ نکات کی روشنی میں اب پہلے ایک اصولی جائزہ اس دنیا کا لیجئے جسے آج کے سیاسی ۔معاشی بیان میں تیسری دنیا کہا جاتا ہے۔ ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ کے براعظموں میں پھیلی ہوئی اس دنیا کا مابہ الامتیاز عنصر کیا ہے..... مذہب؟ نسل؟ زبان؟ کسی مرکزی اصول کے تحت ترتیب پائے ہوئے تہذیبی دائرے؟ معاشی وسائل کا Complementary نظام؟ تصور انسان؟ ظاہر ہے کہ ان میں سے ایک عنصر بھی نہیں..... ان کے درمیان ایک وحدت بین الاقوامی معاشی ناہمواری اور اس سے جنم لینے والی سیاسی عدم اہمیت سے پیدا ہوتی ہے۔ دوسری وحدت جو پہلی کا سرچشمہ ہے، وہ ان کا مشترک استعمار دشمن ماضی ہے جو ان کے اندر

سیاسی آزادی کا ایک خاص وجودی تجربہ پیدا کرتا ہے۔ چونکہ ہر علاقے کی تاریخ' استعمار سے اس کے رابطے کی نوعیت اور اس تجربے سے گزرنے والی انسانی موضوعیت کے بنیادی سانچے ہر جگہ مختلف رہے ہیں' لہٰذا اس تجربے میں ایک مشترک فضا تو ہے' لیکن اس کے تحت پروان چڑھنے والی انسانی صورتحال ہر جگہ یکساں نہیں ہو سکتی۔

مثلاً انڈونیشیا کی اپنی ایک تاریخ ہے اور وہاں کے نفسیاتی سانچے مختلف ہیں اور وہاں حکومت کرنے والے ڈچ اپنا ایک تجربہ' اپنی نسلی اور نفسیاتی خصوصیات اور اپنا ایک مذہبی پس منظر لے کر آئے تھے۔ لہٰذا ان کی موجودگی اور ان کے خلاف جدوجہد کے نتائج وہ تو نہیں ہو سکتے جو مثلاً لاطینی امریکہ میں ہسپانویوں کے حوالے سے وجود میں آئے یا الجزائر میں فرانسیسیوں کے خلاف پیدا ہوئے۔ اس سے' اور اس کے بعد پیدا ہونے والی دنیا کے تجربے سے جو ذہن ظہور پذیر ہو گا' اس کے اسالیب خیال مختلف ہوں گے۔ اور اگر ڈیڑھ سو برس کے استعماری ماضی کا تجربہ اپنی اصل میں مشترک ہو بھی تو کیا اس کے سانچوں کو ڈیڑھ ہزار برس کے ایک ایسے ہمہ گیر تاریخی اور تہذیبی پس منظر پر فوقیت حاصل ہو جائے گی جو ان تہذیبوں کے تمام افراد کے لہو میں رواں ہے؟ عہد جدید کی ملت اسلامیہ میں تشخص کے سوال پر اس پہلو سے ڈاکٹر علی شریعتی نے غور کیا ہے! اپنی ایک بنیادی تقریر میں شریعتی نے وحدت نوع انسانی کی بنیاد پر پیدا ہونے والے ملت اسلامیہ کے اس نئے تشخص پر گفتگو کی ہے:

"گزشتہ دو صدیوں کے دوران مغرب نے اپنے اوپر ایمان اور دوسروں میں اپنے اوپر عدم اعتماد پھیلایا ہے۔ چینی' جاپانی' ایرانی' عرب' ترک' سیاہ' سفید سب کے سب خریدار بن جائیں' اپنی عظمت' بڑائی' عزت' آدرش سب کچھ مغرب سے خریدیں۔ اس طرح تمام قومی اقدار کی نفی ہو جاتی ہے۔

"جس کسی کی بھی ایک اپنی تہذیبی شخصیت ہے' اس کی ایک آزاد تخلیقی شخصیت ہے۔ ایک تخلیقی انسان وہ ہے جو اپنے تصورات' نظریات اور اعتماد تخلیق کرتا ہے' جس طرح وہ مشین بناتا ہے۔ ایک ایسا معاشرہ جو اپنی اقدار' اپنی اخلاقیات' اپنے معتقدات' اپنا مذہبی ایمان' اپنا طبقاتی نظام پیدا کر سکتا ہے' وہی صنعتی اور سیاسی آزادی بھی حاصل کر سکتا ہے۔ آج، جبکہ مغرب

نے تمام انسانوں کو ان کے فطری تہذیبی روابط کے منظر سے اکھیڑ کر انہیں ضرورت مند غلاموں ' گاہکوں اور نقالوں کی حیثیت دے دی ہے ' سوال یہ ہے کہ کیا ہونا چاہئے۔ وہ اصول جس پر پچھلے پندرہ برسوں میں روشن فکروں نے غور کیا ہے اور اسے جدید ترین استعمار دشمن تہذیبی تجربے کی حیثیت دی ہے۔ وہ بازگشت بہ خوشین کا نظریہ ہے...... اپنی ذات کی طرف لوٹ جانے کا۔ لیکن کس ذات کی طرف...... اس کی طرف جس کا ذکر ایمے سیزر کرتا ہے...... یا ایران کا تصورِ ذات۔ جب میں ایک تعلیم یافتہ ایرانی اور ایمے سیزر ایک تعلیم یافتہ افریقی اور فرانز فینن ایک تعلیم یافتہ Caribbean سب ذات کی طرف لوٹ جانے کی بات کرتے ہیں تو اس وقت راہیں جدا ہو جاتی ہیں۔ ہم تینوں مغرب زدہ ہیں۔ فرانسیسی نظام تعلیم کی پیداوار...... اس لئے نقال۔ اب' جبکہ ہم اپنی اپنی تہذیبی جڑوں کی طرف لوٹنا چاہتے ہیں ' ہمیں جدا ہو جانا چاہئے تاکہ ہم "اپنی ذات" کا تعین کر سکیں۔

میں کس ذات کی طرف لوٹ جاؤں...... کیا میں اپنی نسلی شخصیت کی طرف جاؤں ؟ لیکن یہ ایک رجعت پسندانہ بازگشت ہو گی۔ کیا ہم اپنی قدیم ہخامنشی ' ساسانی اور قدیم قومی شخصیت کی طرف لوٹ سکتے ہیں؟ یہ ایک پرانی شخصیت ہے..... تاریخ میں مندرج اور جسے مؤرخوں ' ماہرین سماجیات ' محققوں اور ماہرین آثار قدیمہ نے دریافت کیا ہے۔ لیکن درمیان کی طویل صدیوں نے اس سے ہمارا رشتہ توڑ دیا ہے' اسلامی تہذیب ' ہماری اسلامی اور قبل از اسلام شخصیت میں ایک خلیج پیدا کر دی ہے۔ ہماری قوم اس شخصیت کو اپنی "ذات" نہیں سمجھتی۔ ہمارے عوام کے حافظے میں بھی یہ محفوظ نہیں ہے۔ جس ماضی کی طرف میں لوٹنے کا ذکر رہا ہوں ' وہ ماضی ہے جو اب بھی ہمارے معاشرے کے بیچ زندہ ہے اور جسے ایک روشن فکر باہر لا سکتا ہے اور زندہ کر سکتا ہے۔ کیا یہ ایک مذہبی شخصیت ہے؟ ایک اسلامی شخصیت؟ کون سا اسلام ؟ کون سا تشیع ؟ کیا وہ شخصیت جس نے پچھلے ہزار برسوں میں ہماری جامعات ' ادبیات اور علوم کو ایک عظیم تہذیب فراہم کی ہے ؟ کیا ایسا ہے کہ وہ اسلام جو آج موجود ہے اور ہمارے عوام جس سے وابستہ ہیں ' اور جو بے مصرف ہے ' کیا اس کی طرف؟ یہ جمود کا سبب ہے ' روایتوں اور جہالتوں کی پوجا ' شخصیت پرستی کا ذریعہ ' تکرار در تکرار کا مظہر۔ اس مذہب کا اس

عمل سے کوئی تعلق نہیں جو انسانوں کو اس دنیا میں ذمہ دار نہ سمجھتا ہو' بلکہ صرف اس دنیا میں ذمہ دار جانتا ہو۔ کیا یہی وہ مذہب ہے جو سماجی شعور رکھنے والے روشن فکر میں مغائرت پیدا کرتا ہے اور اسے راہ فرار سجھاتا ہے؟ مختصراً میں کہتا ہوں ہم اسلامی تہذیب کی حمایت کرتے ہیں' ہمیں اسی ذات کی طرف لازماً لوٹنا چاہئے کیونکہ یہ ہم سے قریب ترین ذات ہے' یہ واحد تہذیب ہے جو زندہ ہے......"[1]

شریعتی کا یہ موقف مابعد الاستعماری دانشور کی خصوصی منطق اور اس کا مخصوص طرز استدلال ہے جو حقیقتِ اشیا کے پہلو سے' وحی اور ایمان کے لزوم کے تحت گفتگو کرنے کے بجائے تاریخ کے وجودی تجربے کو اپنی منطق کی بنیاد بناتا ہے۔ اگر مذہب کے اعلیٰ پہلوؤں کو یہاں بحث کا حصہ نہ بھی بنایا جائے تو بھی اتنا تو معلوم ہو جاتا ہے کہ تاریخ کے وجودی تجربے کے تحت بھی صرف استعماری ماضی کے تجربے کے اشتراک کو کسی نتیجہ خیز اشتراک عمل کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ تیسری دنیا کے اندر یہ مشترک تجربہ ایک مکالمے کے آغاز کی فضا تو فراہم کر سکتا ہے لیکن ایک نئے تہذیبی دور کی ابتدا نہیں کر سکتا۔ اس طرح یہ امر ضروری ٹھہرے گا کہ مستقبل کی سیاسی تقطیب ((Polarisation)) میں مغرب جدید کے دو بنیادی امریکہ اور روس کے بالمقابل ایک تیسری قوت سامنے آئے..... اس کی شرائط تاریخی' فکری اور معاشی اعتبار سے ملت اسلامیہ ہی میں پوری ہوتی نظر آتی ہیں' لیکن اس امکان کو حکومتوں اور ان کی پالیسیوں کے تناظر میں نہیں دیکھنا چاہئے۔ وہ عناصر جو امت مسلمہ کے داخلی محرکات کو متعین کرتے ہیں اور امت کے اصول حیات کا مظہر ہیں' وہ حکومتوں کی نسبت کہیں گہرے اور ملت کی شخصیت کے مرکزی اصول کے قریب تر ہیں۔

لیکن اگر یہ صورت سامنے آئے تو اس کے دو دائرے ہوں گے۔ ایک خود ملت اسلامیہ کا جس کی حیثیت مرکزی ہوگی اور دوسرا دائرہ تیسری دنیا کے ان ممالک کا جن کے درمیان کوئی ایسا عنصر مشترک نہیں ہے جو قرار پذیر اتحاد کی بنیاد بن سکے۔ بین الاقوامی سیاست میں ملتِ

اسلامیہ کے کردار کا یہ صرف ایک ممکن پہلو ہے جو اس جغرافیائی ۔ تاریخی منطقے کے اعتبار سے ظاہر ہوتا ہے جسے ہم بالعموم اسلامی دنیا کہتے ہیں۔ اس کے اور بہت سے پہلو ہیں جو تاریخ فکر میں اپنے کردار، مختلف غیر مسلم مملکتوں میں مسلم اقلیتوں کے کردار اور عہد جدید کی نفسیات مرتب کرنے والے حسیاتی اور فنی عناصر سے تعلق رکھتے ہیں ان پہلوؤں سے متعلق مباحث اپنے اپنے سیاق و سباق میں آگے درج کئے جائیں گے۔

اسلامی دنیا کے جن سیاسی اور تہذیبی امکانات کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا، ان کے احساس کی بھی اپنی ایک تاریخ ہے۔ اور اگرچہ کہ اس کا آغاز بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں ہی میں ہو گیا تھا لیکن گذشتہ دس پندرہ برسوں میں یہ احساس بین الاقوامی علمی روزمرہ میں نمایاں طور پر شامل ہوا ہے، اور موافقانہ یا مخالفانہ طور پر اسے عہد جدید کے سیاسی بیان میں ایک اہم امکان کے طور پر شامل کیا جاتا ہے اسلامی دنیا عالمی تاریخ کے مستقبل میں کوئی اہم کردار ادا کر سکے گی، اس کا احساس انیسویں صدی میں بین الاقوامی سطح پر کسی طور موجود نہیں تھا اسلام کی عظمت رفتہ کے تصورات کے تحت اگر اس کا کوئی خیال بھی مسلمان مؤرخین کے ہاں کہیں حاشیۂ تحریر پر نمایاں ہوتا ہے تو اس کا لہجہ بھی حسرت آمیز ہے لیکن بیسویں صدی میں چند ایسی تبدیلیاں آئیں جن سے یہ امکان اپنا واقعاتی خاکہ ترتیب دیتا چلا گیا۔

یہ تبدیلیاں کیا تھیں؟

عہد استعمار میں مغربی دنیا میں کم و بیش تمام تمدنوں کے مذہبی، علمی، فکری nucleus تباہ کر دیئے۔ کچھ ان تمدنوں کا اپنا مزاج اور کچھ اس واقعے نے ان کے درمیان سے کسی بین الاقوامی کردار کے پیدا ہونے کے امکانات ختم کر دیئے ایک طرف چینی اور جاپانی مذہبی روایتیں اپنے ظاہر و باطن میں مغرب سے آتی ہوئی فکری موجوں کے سامنے سپرانداز ہوتی چلی گئیں، دوسری طرف ہندومت کے مستند نقطہ ہائے نظر مغربی افکار کی یلغار کے سامنے یکے بعد دیگرے اعتراف

شکست کرتے چلے گئے سوامی وویکانند کے سفر امریکہ کے تاثرات اگر پڑھیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ مغرب کی تہذیب کے حیاتی مظاہر نے اس وقت کے ہندو ذہن میں کتنی بڑی حیرت پیدا کی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی تصورات ہندو اصطلاحوں میں بیان ہونے شروع ہوئے حتیٰ کہ ایک دو قدم آگے بڑھ کر اندازہ ہو گا کہ ہندو علوم اٹھارہویں صدی کے مغربی تصورات کی شرح بن کر رہ گئے اس کی بہترین مثال رادھا کرشنن اور اس سے بھی ایک قدم آگے نراد چودھری جیسے شارحین ہیں۔ یہ عمل اسلامی دنیا میں بھی ہوا۔ لیکن اسلامی دنیا میں یہ کیمیا بہت پیچیدہ تھی اور اس کے نتائج بہت الگ تھے۔اسلامی دنیا میں اصل تصادم علمی روایتوں کا نہیں تھا' بلکہ بین الاقوامی سیاسی آئیڈیل کا تھا؛ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اسلامی دنیا میں اگر علمی طور پر یورپی تصورات کو قبول بھی کیا گیا تو انہیں اپنے تہذیبی باطن کی پرخلوص قلب ماہیت کے بجائے کم و بیش ایک وقتی تہذیبی حکمت عملی کی حیثیت دی گئی حتیٰ کہ سر سید احمد خان جو ان تصورات کے اہم ترین وکیل کی حیثیت رکھتے ہیں' اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ ان کے معتقدات کا نظام شاہ غلام علیؒ کی خانقاہ سے پھوٹتا ہے اور ان کی والدہ کے عقائد کے مطابق ہے۔اس صورتحال کے دو استثنا ہیں۔ ایک کلی اور دوسرا جزئی۔ یہ دونوں استثنا ان علاقوں سے تعلق رکھتے ہیں جہاں یورپی قوموں کا علمی نہیں بلکہ تکنیکی ربط ایک طویل عرصے تک موجود رہا۔ ترکی اور مصر۔ پروفیسر ٹائن بی نے ان علاقوں میں اسالیب مغرب اختیار کرنے کے پورے عمل کا بہت بھرپور تجزیہ کیا ہے۔مصر میں مغربیت کی عملی اور فکری یلغار نپولین کی آمد کے ساتھ ہی شروع ہوئی تھی لیکن وہاں بھی ہمیشہ ایک ایسا دائرہ موجود رہا جہاں اسلام کے مرکزی علوم اپنی روایتی شکل میں موجود رہے۔اسی طرح کی صورتحال پوری اسلامی دنیا میں ہمیں مختلف سطحوں پر دکھائی دیتی ہے' اور اہم ترین بات یہ ہے کہ یہ صرف اسلام کی علمی وراثت کے تحفظ کا مسئلہ نہیں تھا' بلکہ اس کے گرد ایک دائرے کی شکل میں پورا روایتی اسلامی طریقۂ عمل اپنی تفصیلات' اپنے معاشرتی تجربے اور اپنے سیاسی آئیڈیل کے ساتھ محفوظ رہا۔ اس عمل تحفظ کے لئے ایک ایسی شدید رجعت پسندی کی ضرورت تھی جو مغربی تصورات کی یلغار کے سامنے جمود و تحجر کی شکل اختیار کر لیتی کیونکہ قلعے کی فصیلوں کو سنگین اور مستحکم ہونا چاہئے نہ کہ متحرک اور متزلزل۔

بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں پورا عالم اسلام غلام ہے اور نصف صدی سے بھی کم عرصے میں یہ پوری دنیا آزاد ہو جاتی ہے اس کے شعور میں ایک بنیادی تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور روایت ' جدت پسند علماء ' دانشور ' ادیب ' شاعر سب کے سب ایک تیزی سے بدلتی ہوئی صورت ' تشخص کے بحران کا شکار دکھائی دیتے ہیں۔ اسلام اپنے ابتدائی زمانوں میں بھی برق آسا رفتار سے پھیلا تھا اور تمدنی عناصر کی تیز حرکت سے اسی طرح کا ایک بحرانِ تشخص پیدا ہوا تھا۔ عہد جدید کا یہ بحرانِ تشخص بھی بہت حد تک اسی بحران سے مماثلت رکھتا ہے۔ آزادی کے حصول کا پورا عمل مختلف تاریخی عناصر کے Matrix سے پھوٹتا ہے۔

ہاجسن کا کہنا ہے :

"غیر مغربی اقوام کی یہ آزادی قبل از وقت ان معنوں میں تھی کہ یہ ان قوموں کی اپنی قوت کے بجائے مغرب کے داخلی بحرانوں سے پیدا ہوئی تھی"[1]

اس بیان میں یہ بات تو بداہتہً غلط ہے کہ محکوم اقوام کے اندر اپنی کوئی قوت نہیں تھی یا یہ کہ کم از کم اسلامی دنیا کے بارے میں غلط ہے لیکن اتنی بات ضرور درست ہے کہ مغرب کے داخلی بحرانوں نے اس کی پوری کائنات کو متزلزل کر دیا تھا۔

اس عنصر کی طرف Gai Eaton ' نے بھی اشارہ کیا ہے

"انکی سلطنتیں قوت ارادی کی کمی ' خود تشکیلی اور اس تکان سے ٹوٹ گئیں جو دو عظیم جنگوں کے نتیجے میں پیدا ہوئی اس کے علاوہ معاشی عناصر بھی موجود تھے لیکن ان علاقوں کو خالی کرتے کرتے وہ اپنا فرض سرانجام دے گئے ' یعنی ان نو آزاد مملکتوں پر ان کے مزاجوں سے کوئی مناسبت نہ رکھنے والے نظام حکومت اور اسالیب انتظام نافذ کر گئے"[2]

سوال یہ ہے کہ آیا یہ اعصابی تکان اور ارادۂ حکومت میں کمزوری صرف مغرب کے استعماری طرز حکومت سے خاص تھی یا اس پوری تہذیب میں پیدا ہوئی تھی اس کے بارے میں

---

1. Marshall G. S. Hodgson;
2. The Venture of Islam.
Gai Eaton Islam & the Destiny of Man.

خالص اسلامی نقطۂ نظر سے غور کرنے کی بھی ضرورت نہیں[1] Decline of the West اور Studies in A Dying Culture.[2] کی تحریریں اور اسی روایت میں لکھا جانے والا وہ تاریخی اور سماجی مواد کفایت کرتے ہیں جو بیسویں صدی میں مغربی تہذیب کے اصول حیات سے بحث کرتے ہیں۔

مابعد استعماری دور کے بارے میں چیمبرلین نے اپنے پمفلٹ The New Imperialism میں ایک اشارہ کیا ہے:

"دوسری جنگ عظیم کے بعد کے برسوں میں ایشیا اور افریقہ کے عوام کے لئے اجنبی فاتحین کو نکال باہر کرنا بہت آسان تھا۔ استعماریت کے قیام کی نسبت اس کی واپسی کی رفتار کہیں زیادہ تیز تھی لیکن وہ قومیں جواب ابھر کر سامنے آئیں، اپنے ان اجداد کی نسبت جو مفتوح ہوئے تھے، کہیں مختلف تھیں۔ اچھا ہو یا برا لیکن پہلی مرتبہ ایک مشترک تہذیب جس کے مرکزی عناصر بظاہر یورپی سیاسی اور معاشی تصورات سے مستعار لئے گئے تھے، پوری دنیا میں پھیلی۔"[3]

اس حد تک یہ ایک امر واقع کا بیان ہے لیکن اس تہذیب کی گہرائی کتنی ہے، اسکے قرار و ثبات کا امکان کس قدر ہے، بین الاقوامی تعلقات میں اس کی یہ حیثیت کب تک برقرار رہنے کی امید ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ سیاسی اور معاشی تصورات جو برطانوی اور فرانسیسی سلطنتوں کو استحکام نہ دے سکے، ان میں ایک ایسے نئے شعور کے مطالبات کو برداشت کرنے کی کتنی سکت ہے جس کے پیچھے ایک مکمل اور مربوط تہذیب، پورا نظام علم اور بین الاقوامی سیاست میں ایک ذمہ دارانہ نصب العین موجود ہے جس عالمی تہذیب کا چیمبرلین نے حوالہ دیا ہے، اس میں خیر ایک پہلو یہ ہے کہ تشخص کے جس بحران کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ اسی تہذیب سے پیدا ہوا

---

1. Oswald Spengler
2. Christopher Caudwel
3. Chamberlain: The New Imperialism Quoted in Islam & Contemporary Society

ہے ٹائن بی کی اصطلاح میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ وہ Challanges ہے جس سے اسلامی دنیا میں Response کی مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ شکلیں اسلامی دنیا میں داخلی اور خارجی، دونوں سطحوں پر ظاہر ہوئی ہیں۔ داخلی سطح پر ایک تمدن کی تعمیر نو اور خارجی سطح پر اسے ایک بین الاقوامی معیار کی صورت دینے کی کوشش اسکے دو پہلو ہیں۔ اس آرزو کا بنیادی ظہور حکومتوں اور دانشوروں میں نہیں بلکہ زیادہ تر ملت اسلامیہ کی اس عوامی تہذیب کی سطح پر ہے جس میں اسلام کی مذہبی گرفت اور اسکے تہذیبی اوضاع کی روایت مضبوط ہے۔

اسلامی دنیا میں اس آرزو سے خود کو وابستہ کرنے کی شرائط پر بحث کرتے ہوئے سید حسین نصر نے لکھا ہے

"عصر حاضر کے مسلمانوں میں اتنی حقیقت پسندی ہونی چاہئے کہ انہیں اپنا سفر، چاہے اس کی سمت کوئی بھی ہو، وہاں سے شروع کرنا چاہئے جہاں وہ آج ہیں ایک معروف چینی مقولے کے مطابق "ہزار میل کا سفر ایک قدم سے شروع ہوتا ہے" سو یہ پہلا قدم وہاں سے اٹھنا چاہئے جہاں کوئی شخص کھڑا ہے یہ بات تہذیبی اور روحانی اعتبار سے بھی اتنی ہی درست ہے جتنی جسمانی اعتبار سے اسلامی دنیا کو جدھر بھی جانا ہے، اسے اسلامی روایت کی حقیقت سے آغاز سفر کرنا ہوگا اپنی حقیقی صورتحال سے، نہ کہ تصوراتی۔ جو لوگ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں، وہ کوئی نتیجہ خیز سفر نہیں کر سکتے وہ صرف سمجھتے ہیں کہ وہ سفر کر رہے ہیں ایک پاکستانی، ایرانی یا عرب دانشور کے لئے جو مسلم عوام کی فکری قیادت کرنا چاہتا ہو، ضروری ہے کہ وہ یہ یاد رکھے کہ وہ کون ہے، بشرطیکہ وہ متوثر ہونا چاہتا ہے اور بقیہ اسلامی معاشرے سے کٹ کر نہیں رہنا چاہتا وہ لاہور، تہران یا قاہرہ کے کسی گوشے کو آکسفورڈ یا سوربون کے منظر میں شامل کرنے کی کتنی ہی کوشش کیوں نہ کرے، کامیاب نہیں ہوگا نام نہاد مغربیت زدہ مسلم دانشور جو عموماً اس بات کی شکایت کرتے ہیں کہ اسلامی معاشرے میں ان کی بات نہ سمجھی جاتی ہے نہ اسکی تحسین کی جاتی ہے، بھول جاتے ہیں کہ اصل میں انہوں نے اپنے معاشرے اور اپنی تہذیب کو سمجھنے سے انکار کیا ہے، اور اسی لئے ان کے معاشرے نے انہیں مسترد کر دیا ہے یہ استرداد فی الاصل زندگی کی ایک علامت ہے، اس امر کا اشارہ کہ اسلامی تہذیب اب بھی قوی ہے۔"[1]

S.H. Nasr: Islam & The Plight of Modern Man.

اسلامی دنیا میں یہ تہذیبی روایت دراصل ایک پورا طریقۂ ادراک اور اس سے وابستہ ایک تناظر عالم ہے یہ وہ مستحکم بنیاد ہے جس پر بین الاقوامی سیاست اور وسیع تر گروہ بندیوں کے نظام میں ایک بلاک وجود میں آ سکتا ہے۔یہ اس بلاک کی تشکیل کی آرزو کے پس منظر میں مابعد الاستعماری دور میں نمایاں ہونے والی ایک خاص نفسیات اور اس کے تقاضے ہیں۔

ان کا ذکر کینٹ ول سمتھ نے اس پہلو سے کیا ہے۔

"جدید اسلام کا بنیادی کرب یہ احساس ہے کہ اسلام کی تاریخ میں کوئی گڑبڑ ہو گئی ہے۔ عہد جدید کے مسلمانوں کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ اس تاریخ کو دوبارہ درست کس طرح کیا جائے، کس طرح اسے بھرپوری قوت سے حرکت میں لایا جائے تاکہ اسلامی معاشرہ پھر ایک بار اسی طرح پھولے پھلے جس طرح ایک الوہی ہدایت کے تحت معاشرے کو پھولنا پھلنا چاہئے۔ بیسویں صدی میں اسلام کا بنیادی روحانی کرب اس ادراک سے پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے قائم کئے ہوئے دین اور اس کے امر کے تحت پیدا ہونے والے تاریخی ارتقا کے درمیان کوئی شے غلط ہو گئی ہے۔"[1]

یہ آج سے کم و بیش تیس برس پہلے کی تحریر ہے، اسی لئے اس کے بین السطور خالص انگریزی سے پیدا ہونے والا ایک خاص انداز کا طنز بھی ہے جو مسلمانوں کی حالت اور انکے آئیڈیل کے درمیان تفاوت سے پیدا ہوتا ہے لیکن ان تیس برسوں میں پاؤں کے نیچے سے بہت پانی بہہ چکا۔اس پہلو سے مغربی دنیا کا علمی نقطۂ نظر اور اس کی تجزیہ نگاری کے اسالیب میں تبدیلی آئی ہے۔

فرانسس رابنسن اسلامی تاریخ کے لمحۂ حاضر کو یوں دیکھنا پسند کرتا ہے:

"۲۱ نومبر ۱۹۷۹ء کو جب مسلمانوں نے اپنے معاشرے کے آغاز کی پندرہویں صدی کا جشن منایا تو وہ اپنے گرد و پیش پر ایک ایسی پر اعتماد نگاہ ڈال سکتے تھے جو انہیں پچھلے دو سو برسوں میں نصیب نہیں ہوئی تھی۔ قرآن کا پیغام عہد جدید تک پہنچ چکا تھا یہ زندگی کی تمام قوتوں کے ساتھ

---

[1] W.C. Smith: Islam in Modern History.

زندہ تھا' کہیں علما اور صوفیا کے حوالے سے' کہیں ایسی حکومت کے طاقتور نظام کی پشت پناہی سے جو شریعت نافذ کرتی ہے۔ مسلمان' مغرب سے صرف سیاسی آزادی حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے تھے بلکہ اپنے فلسفہ حیات اور اپنی تہذیب پر نئے سرے سے اصرار کر سکتے تھے۔ وہ اپنی مختلف مملکتوں میں اسے حاصل کر رہے تھے' بلکہ پورے عالم انسانیت میں اسے حاصل کرنے کا آغاز کر رہے تھے یہ درست ہے کہ ترقی پذیر دنیا کی دوسری تہذیبیں بھی یہی کر رہی تھیں' لیکن ان میں سے کوئی بھی یہ عمل اتنے ڈرامائی اور مؤثر طور پر نہیں کر رہی تھی اِس کا بہت سارا زقوت میں پوشیدہ تھا جب یہ واپس مسلمان ہاتھوں میں گیا' انہیں مقصود حیات کے اس تصور پر جو قرآن کے گرد تعمیر کیا گیا تھا ایک نیا اعتماد پیدا ہوا ایک بار پھر جب ان کی تقدیر ان کے اپنے ہاتھوں میں آئی تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ تاریخ کی قوتیں پھر انکے حق میں ہیں۔ وہ صدا جو اقبالؒ نے پچاس برس پہلے لگائی تھی' ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس کا جواب مل رہا ہے"[۱]

اس پورے بیان میں مسلمانوں کی تاریخی صورتحال سے ایک ہمدردی کا احساس ملتا ہے۔ لیکن ان دوائر علم میں بھی جہاں یہ ہمدردی موجود نہ ہو' معروضی صورتحال کا جائزہ ادراک تاریخ کی حرکت میں اس تبدیلی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

البرٹ حورانی Albert Hourain مسلم ممالک کی خارجہ پالیسی کے ایک سیمینار کے مقالات پر اپنے اختتامی تاثرات دیتے ہوئے ۱۹۸۲ء میں لکھتا ہے:

"مسلم دنیا کے مرکزی ممالک ہیں' بہرکیف' ان کے ماقبل اسلام تمدن اسلام کی آمد سے' بحیثیت ایک زندہ قوت کے' یا تو مٹ گئے ہیں یا مثلاً ایران کی طرح ایک ایسے تہذیبی نظام میں جذب ہو گئے ہیں جو اپنی اصل میں اسلامی ہے ان ممالک میں اسلام کم از کم فطری دوستوں اور اتحادیوں کو پہچاننے کا راستہ ہے' اور اسطرح بالقوۃ ایک بلاک کی تخلیق کی راہ ہے زیادہ تر مسلم ممالک کے لئے یہ ایک پرائمری بلاک نہیں ہے' اور ایسے تصادم جو ایران اور عراق کے درمیان موجود ہیں' ظاہر کرتے ہیں کہ جب زیادہ اہم مفادات داؤ پر لگے ہوں تو یہ غیر مؤثر بھی ثابت ہو

---

[۱] Francis Robinson! Atlas of the World of Islam: Since 1500 A.D.

سکتے ہیں، بہر حال، اسکی اپنی ایک حقیقت ہے، اور پچھلے دس برسوں میں ہونے والی تبدیلیوں نے اس کی اہمیت میں اضافہ کیا ہے، ان تبدیلیوں میں صرف ایرانی انقلاب ہی شامل نہیں بلکہ وہ ادارے بھی ہیں جن کی طرف پسکا توری (James, P. Piscatori) اشارہ کرتا ہے، یعنی اسلامی ممالک کی تنظیم، اسلامی ترقیاتی بنک اور دوسرے امدادی ادارے اور مکہ میں ہونے والا سالانہ حج جس میں ہر بار پہلے سے زیادہ مسلمان شریک ہوتے ہیں[۱]۔"

یہ احساس جسے حورانی نے بہت تذبذب کے ساتھ بیان کیا ہے، اسکی تشریح میں پروفیسر T. B. Irving نے ایک تفصیلی کتاب Islam Resuregent کے نام سے لکھی ہے۔

بین الاقوامی منظر پر اسلامی دنیا کی بڑھتی ہوئی اہمیت کا جائزہ لیتے ہوئے ارونگ نے لکھا ہے:

"اسلامی دنیا جمود سے نکل آئی ہے یہ پھول پھل رہی ہے، تبدیل ہو رہی ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اسکی آبادی بڑھ رہی ہے زیادہ تر اسلامی قومیں آزاد ہیں اور کم و بیش اپنی تقدیر کی خود مالک ہیں۔ لوگ تربیت حاصل کر رہے ہیں، انکے وسائل ترقی کی راہ میں ہیں اور ان وسائل پر زیادہ تر ان کا کنٹرول ہے یہ بلاک جو بہت ڈھیلے ڈھالے معنوں میں بلاک کہا جاسکتا ہے، پچاس سے ستر کروڑ (آبادی کا تازہ ترین اندازہ ایک ارب کے قریب ہے) لوگوں پر یعنی دنیا کے ۱/۵ انسانی وسائل پر مشتمل ہے اس میں وہ اربوں مسلمان شامل نہیں ہیں جو گذشتہ صدیوں میں گزر گئے اور جن کے کمالات آج بھی موجب توجہ ہیں مسلمانوں کی تعداد افریقہ اور جنوب مشرقی ایشیا، خصوصاً استوائی علاقوں میں مسلسل بڑھ رہی ہے، اسلئے کہ اسلام اب ایک صحرائی مذہب نہیں رہا۔ یہ شمالی امریکہ اور مغربی یورپ میں بھی روز افزوں ہے اس منظر پر ابھی تک توجہ نہیں دی گئی ہے............ دنیا، اسلام کے بارے میں اسلئے پریشان ہے کہ اس کے پاس ایک نظام اقدار ہے، اور یہ خطرناک ثابت ہو سکتا ہے اگر اسے سنجیدگی سے برتا جائے کیونکہ یہ عمل کی بنیاد ہے یہ ایک مربوط تہذیب ہے............ آج کی اسلامی دنیا، مراکش سے اوقیانوس تک اور وہاں سے انڈونیشیا میں بحرالکاہل تک پھیلی ہوئی ہے۔ ایک چوڑی پٹی جو یورپ ہی نہیں بلکہ سوویت یونین کے بھی

Albert Houra ni Conclusion Islam in Foreign Policy

زیریں حصے میں واقع ہے' بلکہ فی الحقیقت مؤخرالذکر سلطنت میں دور تک پہنچی ہوئی ہے.......... اسلام کو ایک تہذیبی کل کے طور پر دیکھنا چاہئے جو ایک ایسا تالیفی عامل ہے جس نے جس قوم سے ربط پیدا کیا' اسے متاثر کیا ہے۔"¹

ان آراء کے متوازی وہ رائیں بھی کہیں کہیں دکھائی دیتی ہیں جن میں اسلامی دنیا کے باطن میں ایک تخلیقی اضطراب کے بجائے ایک تخریبی انتشار کا ذکر ہے' مثلاً فلسطینی شاعری کے بعض جذباتی اسالیب کا ذکر کرتے ہوئے Elie Keduorie یہ نتیجہ نکالتا ہے:

"میدان سیاست میں یقیناً مایوسی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ کیا ان مبالغہ آمیز امیدوں کی ناکامی ناقابل برداشت دباؤ پیدا کرے گی' اور کیا اس سے خوفناک دھماکے وجود میں آئیں گے؟ ایک مبصر کو چاہئے کہ وہ ایک ایسی مسلم دنیا پر تبصرہ جس کا کلاسیکی توازن بگڑ چکا ہے اور جس میں سخت کشاکش ہے' جس میں بہت گہرائی تک انتشار ہے ایسے ہی سوال کے ساتھ تمام کرے۔"²

لیکن یہ ایک ناکام ہو جانے والی شدید اور دھماکہ خیز آرزو ہو یا اسلامی دنیا کے اندر ایک مؤثر داخلی وحدت کا آغاز۔ اضطراب اپنی جگہ موجود ہے' اور یہ اضطراب بھی فوری طور پر پیدا نہیں ہوا بلکہ انیسویں صدی کے اواخر ہی سے نمایاں ہوا ہے اسلامی دنیا کی آزادی اسی اضطراب سے پیدا ہوئی' قوم پرست قیادتوں کی پرستش کی حد تک پیروی اسی اضطراب کے نتیجے میں وجود میں آئی' پھر یکایک بہت مختصر عرصے میں انڈونیشیا سے مغرب اقصیٰ تک قوم پرست قیادتوں کے بت یکے بعد دیگرے گرے۔ سوئیکارنو' ناصر' بن بیلا اور اسی خاکستر سے اسلامی بلاک کا خواب پیدا ہوا اور اپنے ابتدائی مراحل سے گزرا اس صورت حال میں ناقابل برداشت دباؤ' اور خوفناک دھماکوں سے امیدیں وابستہ کرنا معروضی حقیقت پسندی نہیں بہت سے مستشرقین جب اسلام کے مستقبل کا مطالعہ کرتے ہیں تو ان پر محمد حسن عسکری کا وہ فقرہ صادق آتا ہے جو انہوں نے جدید مغربی ناول نگاروں کے بارے میں کہا تھا کہ جدید مغربی ناول نگار زندگی

---

1. T.B. Irving-Islam Resvrgent.
2. Elie Kedourie-Islam In the Modern World

میں خیر کے عنصر کی موجودگی کا انکار تو نہیں کرتے' لیکن مطالعہ صرف بدی کا کرتے ہیں۔

بہرکیف مذہبی' جغرافیائی اور تہذیبی طور پر ڈیڑھ ہزار برس سے مربوط ایک اتنی بڑی پٹی کو ایک داخلی۔ نصب العینی سیاسی وحدت دینے کا خواب کچھ نیا نہیں ہے بلکہ اس کے پیچھے اب کم و بیش ڈیڑھ سو برس کی تاریخ ہے! اس میں مختلف مرحلے آئے اور بین الاقوامی منظر پر آنے والی علمی اور سیاسی تبدیلیوں کے پس منظر میں کئی بار اس صورتحال کے معنی بھی بدلے' اسکے امکان کا پیمانہ بھی ڈولتا رہا' لیکن اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ اس پورے عمل سے ایک طرز احساس پیدا ہوا ہے اور عالمی سطح پر اسکا نوٹس لیا گیا ہے ایک بڑے تاریخی اور تہذیبی پس منظر میں اس طرز احساس کا دو اعتبار سے مطالعہ ضروری ہے ایک تو زمانی جہت سے کہ کم از کم پچھلی ڈیڑھ صدی میں یہ آرزو کن مرحلوں سے گزر کر موجودہ صورت تک پہنچی ہے اور اس کا مرکزی تصور کیا ہے۔ اور دوسری اسلامی تہذیب کے مختلف منطقوں کے اعتبار سے کہ یہ محسوس ہو سکے کہ اسلامی دنیا میں اس کا آہنگ کن اصولوں کے تحت ترتیب پاتا ہے' اور چونکہ موجودہ صورتحال میں یہ ایک پیچیدہ۔ اور پہلو دار حقیقت ہے لہٰذا یہ دیکھنا ضروری ہو گا کہ یہ پہلو براہ راست یا بالواسطہ کن کن علاقوں میں ظاہر ہو رہے ہیں۔ اسلام اپنی اصل میں آج بھی ایک خانہ بدوش مذہب ہے۔ خود اس کی اپنی دنیا میں بھی اسکے مراکز علم و تہذیب ہمہ وقت سفر میں رہتے ہیں' اسی لئے تاریخ کے ہر مرحلے پر اسلام کا تہذیبی منظر نامہ ایک نئے اور تازہ امکان کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے اور اسکی داخلی دینی وحدت نئے نئے پہلوؤں سے خارجی اوضاع تہذیب و سیاست ترتیب دیتی ہے' اور تہذیبوں کے عالمی نقشے میں ایک فعال تالیفی عامل کا کردار ادا کرتی ہے عامل کا یہ کردار بنیادی طور پر تصور انسان سے پیدا ہوتا ہے جس کے منصب اور ذمہ داریوں کے تعین سے تاریخ کا خاکہ بنتا ہے۔

اسلام کی آمد کے بعد سیاسیاتِ عالم کا ایک اہم واقعہ یہ ہے کہ آفاقیت کا دعویٰ دو مذاہب کی

پیدا کی ہوئی تہذیبوں کے درمیان منحصر ہو کر رہ گیا..... اسلام اور عیسائیت۔ معلوم دنیا کا ایک بڑا حصہ نہ صرف یہ کہ ان دو تمدنوں کے درمیان منقسم تھا' بلکہ تبلیغ یا فتوحات کے ذریعے بقیہ دنیا کو بھی اپنے دائرۂ اثر میں شامل کرنے کا رویّہ بھی انہی سے خاص تھا ۔ مذہبی مزاج اور مذہب کے سیاسی مطالبات کے ساتھ ساتھ اس میں خارج بین Extrovert سامی اور خارج بین (extrovert) آریائی ذہن کے نسلی رجحانات بھی اس کے محرکات میں شمار کئے جا سکتے ہیں۔ پورا مشرق بعید اپنے مزاج کے اعتبار سے ایک داخل بین ((introvert)) اور خود مرکز تمدن تھا جس میں مذہبی اثرات بھی اس انداز کی سیاسی بین الاقوامیت پیدا نہیں کر سکتے تھے جو شرقِ اوسط اور یورپ کا حصہ تھی۔ ہندوستان میں بھی اپنی دنیا سے باہر دیکھنے کا نہ کوئی نسلی مطالبہ تھا نہ مذہبی ضرورت۔ افریقہ کی صورت حال یہ تھی کہ ان کا نسلی مزاج تو تھا لیکن ان کے اندر کوئی ایسا ذہنی متحرکِ عمل موجود نہیں تھا جو انہیں اپنی دنیا سے باہر نکلنے پر مجبور کرتا۔ اس صورت حال میں "آفاقی" انسان کے دو ہی تصوّرات نے فروغ پایا..... ایک وہ جو اسلامی دنیا سے پیدا ہوا تھا' اور دوسرا جو عیسوی دنیا کا نمائندہ تھا۔ لیکن ان دونوں میں بھی ایک بنیادی فرق تھا۔ عیسوی دنیا میں سیاسی عمل مذہب کی مصلحت' سیاسی اور آفاقی مصلحت کے ساتھ وابستہ ہو گئی لیکن یہ وابستگی صرف چند صدیوں تک مؤثر رہی اور بعد ازاں چرچ اور ریاست کے تصادم میں ٹوٹ کر ایک اور شکل اختیار کر گئی۔ اسلام میں فرد سے سیاسی اور بین الاقوامی مطالبات کی نوعیت براہِ راست ہے اور یہ مطالبات انسان کے تصور خلافت کے لازمی مضمرات کی حیثیت رکھتے ہیں' لہٰذا اسلامی تاریخ میں ہمیشہ انتہائی دنیادارانہ سیاسی مظاہر کے پس منظر میں بھی یہ مطالبات کارفرما نظر آتے ہیں۔ اسلام کے ابتدائی دور ہی میں فتوحات کی سرعت اور وسعت نے مذہب کے اس مطالبے کو اسلامی دنیا کی نفسیات میں ایک اور نمایاں مرکزیت عطا کر دی۔ سیاسی اقتدارِ اعلیٰ کی ملکیت فقہ کا جزوِ اعظم تو کبھی نہیں رہی لیکن اسلام کے پیدا کئے ہوئے تصوّرِ انسان کا جزوِ اعظم ضرور تھی۔ جس طرح مذہب کے نظامِ عبادت میں تصوّرِ عبدیت بنیادی محرکِ عمل تھا' اسی طرح مذہب کے عالمی اور سیاسی مطالبات کا بنیادی محرکِ عمل انسان کا تصوّرِ خلافت تھا۔ چنانچہ سیاسی غلامی کی قبولیت فقہی طور پر اگر انسان کو دائرۂ اسلام سے خارج نہ بھی کرتی ہو' تو بھی تصوّرِ انسان کے اعتبار سے اسے

ایک 'تحت انسانی' Sub-Human حیثیت ضرور دے دیتی تھی۔ اسی لئے انسانی آزادی کے معنی فقہ کے نقطۂ نظر سے اور ہیں اور اسلام کے کُلی تصورِ انسان کے نقطۂ نظر سے اور۔ قرآن کی بیان کردہ ترتیبِ فضیلت میں ایک صالحین کا رویّہ ہے اور دوسرا شہدا کا چنانچہ اگر بغداد' مصر' وسط ایشیا آزادی اور غلامی کی بحث سے ایک بے نیازی یا اسلام کے تصورِ انسان کے تحت اس کی تہذیب میں اقتدارِ اعلیٰ کے حصول کی طرف کبھی بے نیازی اور کبھی واضح غلطی پر مبنی نظر آتا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے یہی وہ رویّہ ہے جسے اقبال نے ملّا کی اصطلاح سے بیان کیا ہے۔ تصورِ خلافت کے سیاسی مضمرات فقہی مطالبہ کرتی ہے' وہ بجائے خود انسان کے تصورِ خلافت کے مضمرات میں سے ہے۔ یعنی عبدیت خود تصورِ خلافت کا ایک پہلو ہے۔ جب اسلام کے دائرے میں انسان کے چھوٹے سے چھوٹے عمل میں درستی کا مطالبہ ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ درستی بطور خلیفہ اس کے انسانی وقار کا لازمہ ہے۔ یہ درستی پیدا ہوتی ہے انفرادی وجود میں قوتِ عقلیہ کے جبلّت اور قوتِ فعلیہ پر غلبے سے..... غلبے نصب العین کا غلبہ بن جاتا ہے۔ یہ تینوں مطالبات حقیقتِ انسانیہ ہی کے مطالبات ہیں جو ہر درجۂ وجودِ انسانی پر ایک الگ رنگ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ روایتی اسلامی تہذیب نے اس کے لئے ایک ایسی تقسیم کار کر رکھی تھی جو کم از کم ایک ہزار برس تک مؤثر رہی..... آفاقی غلبہ حکومت اور جہاد کی تحریکوں کے ذمے' قانون کا غلبہ علما اور فقہا کے دائرۂ عمل میں اور اخلاص کی پاسداری صوفیا کا منصب۔ معکوس ترتیب میں یہ باطن' ظاہر اور آفاق کی تقسیم ہے۔ لیکن یہ تقسیم مطلق کبھی نہیں رہی۔ ہر دائرۂ عمل کی چھوٹ دوسرے دائرے پر پڑتی دکھائی دیتی ہے' اس لئے کہ یہ تینوں دوائر فطرتِ اشیا کے مطابق ایک منطقی ربط میں واقع ہیں۔ اسی طرح ایک خاص وقت پر آ کر عیسوی دنیا نے بھی ایسی ہی ایک تقسیم پیدا کی۔ لیکن اس میں چونکہ باہمی تلازم نہیں ہے اس لئے تینوں دائرے ایک دوسرے سے یا تو آزاد ہیں یا تصادم کی صورت میں ہیں۔ اس اعتبار سے یہ تینوں دائرے اپنی اپنی جگہ مذہب کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں۔ یہ تین دائرے مذہب' قومیت اور سیاسی نظریے کے دائرے ہیں۔ اس میں مذہب کے ذمے اخروی فلاح' قومیت یا ملک کے ذمے دنیوی تحفظ اور سیاسی نظریے کے ذمے نصب العین کی پاسداری..... دورِ استعمار میں دونوں تصورات کو زک پہنچی' ایک کو کامیابی

کی وجہ سے اور دوسرے کو شکست کی وجہ سے۔ استعماری کامیابی سے قومیت اور سیاسی نظریے کا دائرہ اتنا وسیع ہوا کہ اس نے مذہبی طرز احساس کو ایک گوشے میں دھکیل دیا۔ اسلامی دنیا میں یہ شکست تمدنی نظام کی سیاسی شکست کے بجائے ایک پورے تصور انسانی کی شکست بن کر ابھری اور حصول آزادی کا تصور ایک ایسا مذہبی فریضہ بنا جس کی اخروی جہتیں بہت واضح تھیں۔ عیسوی دنیا نے بھی مابعد الاستعماری دور میں ایک نئے انسان کا تصور واضح کرنے کی کوشش کی، لیکن چونکہ مذہبی طرز احساس کی جڑیں اکھڑ چکی تھیں لہٰذا یہ تصور انسان سیاسی نظریے اور قومیتی تفاخر سے پیدا ہوا۔ اس کا ایک اچھا تجزیہ Alvin Toffler نے آندرے ریزلر کے حوالے سے نقل کیا ہے:

"آندرے ریزلر' سنٹر فار یورپین کلچر کے ڈائریکٹر' نے ایک خوب صورت مضمون میں ایک نئے انسان کے ظہور کی خوشخبریوں کا جائزہ لیا ہے۔ مثلاً اٹھارہویں صدی کے اختتام پر 'امریکی آدم' کا تصور تھا...... یعنی انسان جو نئے سرے سے شمالی امریکہ میں پیدا ہوا...... جس کے اندر یورپیوں کی خامیاں اور خرابیاں نہیں تھیں۔ بیسویں صدی کے وسط میں نئے انسان کا ظہور ہٹلر کی جرمنی میں متوقع تھا 'نازی ازم' ہرمن راشنگ نے ایک جگہ لکھا 'مذہب' سے بھی بڑی چیز ہے...... یہ سپرمین کی تخلیق کا ادارہ ہے۔ اس مضبوط القویٰ آریائی کو جزواً "انسان کو جزواً سورما اور جزواً دیوتا ہونا تھا۔ ہٹلر نے ایک بار راشنگ کو رازدارانہ انداز میں بتایا "میں نے نئے انسان کو دیکھا ہے...... وہ کرخت اور ظالم ہے...... میں اس کے روبرو خوف سے گنگ کھڑا رہا............"

نئے انسان کا یہ تصور کمیونسٹوں پر بھی غالب رہا...... سوویت یونین والے اب بھی 'سوشلسٹ انسان' کی آمد کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن ٹراٹسکی نے اصل میں مستقبل کے انسان کا واضح خاکہ پیش کیا...... "انسان بے مثال طور پر مضبوط' عقلمند اور سریع الادراک ہو جائے گا۔ اس کا جسم زیادہ موزوں اور اس کی حرکات زیادہ پُر آہنگ ہوں گی۔ اس کا طریق زندگی بہت ڈرامائی ہو جائے گا۔ ایک عام آدمی ارسطو' گوئٹے اور مارکس کی سطح پر پہنچ جائے گا۔

ادھر بیس پچیس برس قبل فرانز فینن نے ایک نئے انسان کی آمد کی خبر دی جسے ایک 'نیا

ذہن' ہوتا تھا۔ سچ گویرا کے نزدیک اس کے آدرشی انسان کی داخلی زندگی کو بہت بھرپور ہونا تھا' ہر تمثال اپنی جگہ مختلف ہے.................." [1]

لیکن ریڈلر کے بقول ہی ان تمام نئے انسانوں کا شجرہ نسب Noble Savage کے تصور سے جا ملتا ہے۔ بہرحال' یہ وہ چند تصورات ہیں جو عیسوی تصورِ انسان کے ختم ہونے کے بعد یورپ یا اس طرز احساس سے متاثر ہونے والے ذہنوں نے پیش کئے۔ نئے انسان کے یہ سارے تصورات صرف یہ بتاتے ہیں کہ انسان حقیقتِ انسانیہ کے بارے میں کتنا کم جانتا ہے.........

یہی مابعد استعماری دور کی 'یوٹوپیا' ہے..........

اب آیئے اسلامی دنیا کی طرف.......... شکست کے پے بہ پے تجربوں سے پہلے ہی اپنے منصب کی شناخت کے دھندلا جانے کی وجہ سے تصور انسانی بٹنے لگا تھا' لیکن یہ خارجی نظام اور اس کے 'بیان' سے متعلق ایک امر ہے۔ وہ معاشرہ جس کی بنیادی اصطلاح 'سُنّت' ہو' اس میں کسی 'نئے انسان' کے ورود کا تصور ایک عظیم مذہبی بحران پیدا کئے بغیر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ پہلے درجے میں مفکرین کی ایک پوری برادری نظر آتی ہے جن کے اندر ان ذمہ داریوں کا احساس پیدا ہوتا ہے جو ایک بدلتے ہوئی صورت کے آئینے میں تصور انسان کی بازیافت اور اسے ایک پیکر محسوس دینے کا کام تھا۔ پہلے درجے میں حضرت مجدد الف ثانیؒ سے شاہ ولی اللہؒ تک کے لوگ دکھائی دیتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو حقیقتِ انسانی کی معرفت سے انسانیت کے منصب کی تعریف کرتے ہیں۔ تاریخ میں مطالبات سامنے آئیں جن سے سابقہ نہ پڑا ہو تو مذہب کی باطنی جہت' جہت ظاہر کی مدد کو آتی ہے۔ لہٰذا عین اس وقت جب اسلام کے تصور انسان میں منصب عبدیت نے منصب خلافت پر اس قدر غلبہ پالیا کہ مؤخر الذکر تصور تقریباً گم ہو گیا تو اس وقت 'انسان کامل' کا وہ تصور جو اسلام کی جہت باطن میں تھا' ظاہر ہوا اور عہد جدید نیز مستقبل کے مسائل کے ادراک اور ذات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شدید نسبت عشق کے طفیل' اقبال کی زبان سے وہ انسان جو تاریخ کے باطن کا حصہ تھا' تاریخ کے "بیان" کا حصہ

---

[1] Alvin Toffler: The Third Wave

بنا...... بندۂ مومن کی اصطلاح اسلام کے اس تصور خلافت کی باز یافت ہے جو نیابت وعبدیت کی جامعیت سے پیدا ہوتا ہے اور اس کا محرک عمل آرزو ہے۔ اس کی عبدیت کا رخ حق کی طرف اور نیابت کا رخ خلق کی طرف ہے۔ اس تصور پر چونکہ بہت تفصیلی مباحث موجود ہیں، بلکہ اس کے تعارف میں حرفِ آخر کی حیثیت رکھنے والی تحریر پروفیسر محمد منوّر کا مبسوط مقالہ علامہ اقبال بحضورِ آدم' کے نام سے موجود ہے، اس لئے اس کا مزید بیان یہاں ضروری نہیں۔ یہاں بس اتنی بات کفایت کرے گی کہ اگر تصورات عمل کی بنیاد بنتے ہیں تو مغربی دنیا کے چیلنج کا سب سے بڑا جواب مرد مومن کے تصور کی باز یافت ہے۔ مغرب کے عملی اور فکری غلبے کے خلاف جو عمل بھی اسلامی دنیا میں وجود میں آیا، اس میں اس تصور کو مرکزی حیثیت حاصل ہے...... برصغیر، ایران اور افغانستان کی موجود صورتیں اس کی اہم مثال ہیں۔ بعض ممالک ابھی اس عمل میں ہیں جہاں ایک سطح پر جا کر یہی تصور ان کی تعمیر نو کی بنیاد بن سکے گا۔ اس امر کا احساس مغرب کے علمی حلقوں میں نمایاں ہوتا جا رہا ہے۔ Francis Robinson نے عالم اسلام ۱۵۰۰ء کے بعد کے مطالعے پر مبنی اپنی کتاب* میں اقبالؒ کے انہی تصورات کو مرکزی حیثیت دی ہے اور عالم اسلام کی نئی ابھرتی ہوئی شبیہ کے مطالعے کی بنیاد اقبال کو بنایا ہے، کیونکہ اب ظاہر ہوتا ہوا یہ 'عالمِ نو' اسی تصور مرد مومن کا لازمی تاریخی نتیجہ ہے۔ اگر فقہ، کلام اور تصوف میں کار تجدید ایک جائز اور ضروری تصور ہے تو ان سے کہیں زیادہ ضروری کار تجدید تصور انسان میں ہے... اس تصور کی باز یافت صرف اس وجہ سے ممکن ہوئی کہ عہد جدید کی ان تمام پیچیدہ اور باریک تبدیلیوں کے باوجود، جن میں بعض کا رجحان اسلام کو متروک قرار دینے کی طرف ہے اور بعض کا اس کے طرز احساس کو تبدیل کر کے "جدید ضروریات" کے مطابق مطابق ڈھالنے کا، اسلام کا اصل، کلی اور روایتی طرز احساس زندہ اور محفوظ رہا اور عہد جدید کی روحانی ضرورتوں اور ان سے پیدا ہونے والے تاریخی مطالبات کے سامنے، اقبال کے کلام میں، ایک پیکر محسوس بن کر سامنے آیا۔ اس تصور کے اپنے بہت سے اصولی، نفسیاتی اور

---

*Francis Robinson: Atlas of the World of Islam Since 1500

تاریخی مضمرات ہیں جن کے حوالے سے عالم اسلام اور اس میں مختلف صورتیں اختیار کرتی ہوئی ذہنی، فکری اور تاریخی موجوں کا مطالعہ مفید ثابت ہو گا۔

سید حسین نصر نے اپنی تازہ ترین کتاب :

Traditional Islam in the Modern World (1987)

میں اسلامی دنیا کے منظر پر چار رجحانات کی نشاندھی کی ہے: جدیدیت، مہدویت، بنیاد پرستی اور روایت............ ان کا نہایت عالمانہ تجزیہ عہد جدید کے اسلامی فکر کی مختلف جہتوں کو سمجھنے کے لئے ناگزیر ہے۔ اپنے پورے تجزیے کے اختتام پر نصر نے لکھا ہے کہ اگرچہ اسلامی روایتی فکر ایک کی ؟ چوںکھی، میں وہ اپنا کردار ادا کرتی رہے گی۔ اسلامی روایت کے خصوصاً فکری منظر کی تاریخی حیثیت پر حسین نصر کی بصیرت اس کتاب میں ایک بالکل نئے اسلوب سے ظاہر ہوئی ہے، اور اس اعتبار سے عہد جدید میں روایتی اسلام کے حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر اور اس کی عطا کردہ تجزیاتی بصیرت کا شاہکار ہے۔ فکری رجحانات کے مطالعے کے ساتھ ساتھ دنیائے اسلام کے مختلف علاقوں کا مطالعہ اس کے مختلف جغرافیائی ـــ نسلی منطقوں کے اعتبار سے کرنا بھی ضروری ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ تہذیب کے مختلف پہلوؤں نے انسان کی جو تربیت ان علاقوں میں کی تھی، وہ عہد جدید کے چیلنج کے سامنے کس کس طرح بروئے کار آئی، اور آرہی ہے...... حکومتی اور قومیتی تقسیم سے قطع نظر عہد جدید کے یہ منطقے (Zones) طرز احساس کے اعتبار سے کچھ اس طرح وجود میں آئیں گے:۔

ا...... جنوبی ایشیا...... اس میں پاکستان کے ساتھ بھارت کے مسلمان شامل ہوں گے! اس دائرے میں افغانستان بھی شامل ہو گا کیونکہ جو فکری روایت اور تاریخی تبدیلی کے عناصر اس

S. H. Nasr. Traditional Islam in the Modern World.

دائرے میں کار فرما ہیں' ان میں تسلسل اور بہت سے پہلوؤں سے مشابہت پائی جاتی ہے۔

۲..... سعودی عرب' خلیج' اردن اور عراق ان کا طرزِ احساس جن عناصر سے متعین ہوتا ہے اور جو تاریخی صورتیں اختیار کر رہا ہے' ان کے اندر مشترک عناصر کا عمل واضح طور پر دکھائی دیتا ہے۔

۳..... ایران' شام فلسطین اور لبنان کے مسلم گروہ..... ان کی تقدیر تاریخ میں ایک خاص اسلوب سے سفر کر رہی ہے اور ان کے نفسیاتی رجحانات کی مشابہت قومی ہے۔

۴..... افریقہ میں مصر' سوڈان اور ان سے قریب کے ممالک۔

۵..... سیاہ فام افریقہ من حیث المجموع ۔

۶..... المغرب' مراکش' لیبیا' تیونس الجزائر وغیرہ یعنی پورا شمالی افریقہ جس پر بربر مزاج کا غلبہ ہے۔

۷..... مشرق بعید..... ملائشیا' انڈونیشیا اور فلپائن وغیرہ۔

۸..... سوویت وسط ایشیا بشمول چینی ترکستان۔

۹..... مسلمانوں کے وہ اقلیتی گروہ جو مغرب کے مختلف ممالک میں آباد ہیں۔

ان تمام منطقوں میں انتہائی متضاد رجحانات ایک دوسرے سے دست و گریبان ہیں اور مختلف طرز احساس کی لکیریں ایک دوسرے کو کاٹتی ہوئی گزرتی ہیں' لیکن انہی باہم در آویزاں لکیروں سے اسلامی دنیا کی وہ تصویر بنتی ہے جو اس کے باطن کی مضطرب اور سیال حقیقت کی نمائندگی کرتی ہے یہ اس کی وہ صورت ہے جو تاریخ کی کارگاہِ کثرت میں مختلف ذہنیتوں' اسالیبِ فکر' علاقائی رجحانات کے منشور (Prism) سے گزر کر قوسِ قزح کی طرح ایک کمان بناتی ہے۔ یہ عہد جدید میں اسلامی دنیا کی قوسِ ظہور ہے..... اختلاف کے پس منظر میں منزّہ وحدت کا سورج دمکتا ہے۔

اس سورج کی موجودگی کے شواہد اور عہد جدید میں اس کی موجودگی کے معنی کیا ہیں۔

فطرتِ ظہور کا تقاضہ کثرت ہے۔ یہ فطرت اشیا کا لازمی مطالبہ ہے اور اس کا سب سے بڑا مظہر خود تاریخ ہے جو کثرت کے ساتھ تغیر وابستہ ہے۔ لیکن وہ تہذیبیں جن کی جڑیں اصولی حقیقت

میں پیوست ہیں، وہاں یہ تغیر سطح سمندر پر نظر آنے والی جھاگ کی طرح ہے جو اپنی صورتیں ترتیب دیتی ہے، اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے، پھر واپس آکر ویسی ہی صورتیں بناتی ہے...... اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ لیکن اصول قرار خود سمندر کی اپنی گہری اور پر اسرار حقیقت ہے۔ مغربی استعمار کی اسلامی دنیا میں آمد سے قبل اصول کثرت کا بنیادی ظہور فرقوں کی شکل میں ہوا ہے، لیکن مابعد استعماری دور میں Exteriorisation کا عمل اتنا آگے بڑھ چکا ہے کہ خود فرقے گویا ایک طرح سے اس سطح ظہور کے پس پردہ پوشیدہ ہو گئے ہیں۔ اس وقت کیفیت یہ نظر آتی ہے کہ مختلف حکومتی، نظریاتی اور تحریکی مصلحتیں اور وابستگیاں ہیں اور ان کے پس پردہ فرقوں کا تربیت کردہ شعور بھی ایک اہم محرک عمل ہے..... اور مصلحت کلیہ کے تقاضے بھی اپنی جگہ موجود ہیں۔

وہ چیز جو اسلامی دنیا کی وحدت کی اصولی علامت کہی جا سکتی ہے، زندگی کی طرف ایک ایسا رویہ ہے جو یوں تو پوری تاریخ نبوت کی وارثت ہے لیکن عہد جدید کے منظر پر اس کی پاسداری اور اس کی نمو اسلامی تاریخ و تہذیب کی امانت ہے۔ یہ وہ چیز ہے جسے ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے قرآن کی اصطلاح میں انسانی شعور اعتبار سے فجور و تقویٰ کا امتیاز قرار دیا ہے۔ یہ امتیاز اس بنیادی حس امتیاز سے پیدا ہوتا ہے تو وہ حق اور باطل میں ہر سطح پر امتیاز کرتی ہے۔ اس کا مربوط، مسلسل اور مستحکم ظہور تصوف کی روایت اور اس کے رویے میں ہوا ہے۔ ہمارے ہاں بعض نیم پختہ دانشور روایت کے مزاج کے بارے میں گاہے بگاہے اپنی رائے ظاہر کرتے رہتے ہیں۔ یہاں تفصیل میں جانے کا موقع تو نہیں اتنا کہنا ضروری ہے کہ وہ اس مظہر کی اہمیت، اس کی پیچیدگی، اور تہہ داری نیز اس کے تہذیبی مضمرات سے آگاہ نہیں ہیں۔ ان کا اپنے رویے کا رشتہ اقبال سے جوڑنا بھی اس اعتبار سے درست نہیں کہ اس مسئلے پر اقبال کا مسلک ایک طویل سفر ہے۔ جس کے مختلف مرحلے ہیں۔ اگر گہرائی سے مطالعہ کیا جائے تو محسوس ہو گا کہ اقبال کی اپنی نسبت 'اویسی' ہے جس کی وجہ سے ان کے ہاں شان ولایت اور اس کے کمالات کے بجائے شانِ نبوت کا فیضان اور اس کی تربیت زیادہ نمایاں ہے۔ اسی لئے ان کا رجحان بار بار حضرت مجدد الف ثانیؒ کی طرف جاتا ہے کیونکہ ان کے اسلوب معرفت میں شان نبوت کو غلبہ حاصل ہے)

یہ روّیہ اسلامی دنیا کا Bed Rock ہے۔ اس کی خصوصیت زہد کو عمل دنیا کے ساتھ جمع کرنا، خارجی اعمال پر اپنی نیت یعنی داخلی انسان کو شاہد بنانا اور اپنی نیت پر خدا کو شاہد سمجھنا ہے۔ اسی سے معرفت کے نظام بھی پیدا ہوتے ہیں' تہذیب کی رنگارنگی بھی اور تاریخ کا توازن بھی۔ یہ روّیہ تمام منطقوں میں ایک مربوط تہ کی طرح موجود ہے۔ کہیں اس کا کردار خارجی تاریخ میں نمایاں ہے اور کہیں نہیں۔ اپنے مزاج کے اعتبار سے اسلامی تاریخ میں اس کی حیثیت اصول سکون کی ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ سکون اور جمود ' دو بظاہر مشابہ لیکن فی الاصل متضاد حقیقتیں ہیں۔ سکون ' حصول کمال کا نتیجہ ہے (هو الذی انزل السکینة فی قلوب المومنین)

اور جمود تکمیل زوال کا۔ ان دونوں کے درمیان تاریخ ہے جہاں اس کامل توازن کے حصول کی داخلی اور خارجی جدوجہد واضح ہوتی ہے۔ یہ اصول سکون اسلامی دنیا کی وہ غیر متحرک بنیاد ہے جس پر یہ پوری عمارت استوار ہے۔ بعض جگہوں پر اس کی صورت منضبط اداروں کے انداز میں نہیں پائی جاتی ' مثلاً سعودی عرب میں یا پھر ایران میں..... لیکن اس کے کرداری اور عقلی روّیے دونوں جگہ نمایاں طور پر دکھائی دیتے ہیں۔ یہ اسلامی دنیا میں باطنی وحدت کا اصول ہے۔ اس قطب کے بالمقابل ایک خارجی قطب ہے جو اسلامی دنیا کی مختلف تحریکیں اور ان کے درمیان باہم متضاد روّیے کم از کم اسلامی دنیا کی بقا' فلاح اور کامیابی کی آرزو کی سطح پر ایک ہیں۔ ان کا طریقۂ کار بعض صورتوں میں غلط اور غیر نتیجہ خیز ہو سکتا ہے' ان کے منہاج فکر و عمل باہم متصادم بھی ہو سکتے ہیں' لیکن جس طرح معرفت کی وحدت اسلامی دنیا کی انفسی وحدت ہے' اس طرح آرزو کی وحدت اس کی آفاقی وحدت ہے۔ انفس کے فیضان پر توحید کا غلبہ ہے' اور آفاق کے فیضان پر رسالت کا...... جس طرح انفرادی زندگی میں کلمہ طیبہ کفر و اسلام کے درمیان حد امتیاز ہے' اسی طرح اجتماعی زندگی میں بھی اس کے مضمرات حد امتیاز کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عہد جدید کی دنیا میں دارالاسلام صرف ایک جغرافیائی اصطلاح نہیں بلکہ انسان کے اجتماعی روّیوں کی منقسم کائنات ہے۔

مندرجہ بالا اصولی پہلوؤں کی طرف اشارہ کرنے کے بعد ہم اسلامی دنیا کے منطقہ وار

مطالعے کی طرف رخ کر سکتے ہیں۔ ایک خاص مصلحت سے اس مطالعے کا آغاز جنوبی ایشیا ہی سے کرنا مناسب ہے ـــــ

پروفیسر محمد منور کا خیال ہے کہ تاریخ اسلام میں قیام پاکستان ایک نئے اصول تخلیق مملکت کا نقطۂ آغاز ہے۔ اسلامی تاریخ میں مملکتیں تبلیغ کے ذریعے بھی وجود میں آئی ہیں' جنگوں کے ذریعے بھی........... لیکن قیام پاکستان کے لئے جو منطق استعمال کی گئی' وہ اسلام کی تاریخ میں اس سے پہلے کبھی استعمال نہیں کی گئی تھی۔ ایک خطے میں عددی اکثریت' کی دلیل تھی۔ اسی دلیل کے ذریعے برصغیر میں مسلمان اقلیت' سے 'ملت' بنے۔ اس کے بعد جن علاقوں میں بھی مسلمانوں کی کوئی تاریخی جدوجہد شروع ہوئی' اس کا بنیادی محرک عمل یہی احساس اور اس کی اصل دلیل اسی منطق کے تابع تھی۔ اس کی بہت نمایاں مثال فلپائن میں مسلمانوں کی جدوجہد ہے (سوویت یونین میں مسلمانوں کی صورت حال سے متعلق گفتگو آگے ہوگی اور وہاں اس منطق کے اور مضمرات اور امکانات پر گفتگو کی جائے گی) برصغیر میں اس احساس کا جنم لینا دراصل پوری دنیا میں امت مسلمہ کی نفسیاتی کیفیت سے ایک سطح پر وابستہ ہے۔ جس طرح برصغیر میں مسلمان' اقلیت میں تھے لیکن ایک خطۂ زمین میں اکثریت رکھنے کی وجہ سے اپنے معاملات میں اقتدار اعلیٰ کو اپنا حق سمجھتے تھے' اسی طرح پوری دنیا میں مسلمان' اقلیت میں ہونے کے باوجود چونکہ اس سیارے کی ایک تقریباً مربوط و مسلسل پٹی پر آباد ہیں اس لئے اقتدار اعلیٰ ان کا حق بھی ہے اور ذمہ داری بھی..... یہی احساس ملت اسلامیہ کی جدید بین الاقوامی سیاست میں منفرد حیثیت کا ضامن ہے۔

جس طرح پوری دنیا میں مشرق و مغرب اور شمال و جنوب کی تقسیم کے درمیان جغرافیائی طور پر بھی جزیرہ نمائے عرب کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے' اسی طرح اسلامی دنیا میں مشرق اوسط (یا مشرق قریب؟) اور مشرق بعید کے اسلامی دائروں کے درمیان پاکستان کو تقریباً ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے جس کے بین الاقوامی اور سیاسی مضمرات ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن

میں رکھنی چاہیئے کہ جس طرح جزیرہ نمائے عرب میں اسلام کا ادیان سامیہ سے تعامل واقع ہوا، اسی طرح برصغیر میں اسلام کا تعامل ہندومت سے واقع ہوا جسے ایک طرح سے تمام آریائی رجحانات کا جامع بلکہ میوزیم سمجھنا چاہیئے۔ تاریخ تہذیب کا یہ اتنا بڑا واقعہ ہے کہ دنیا میں جہاں کہیں بھی سامی اور آریائی مزاجوں کا تہذیبی تعامل ہو گا، وہاں اس تجربے اور اس کے نتائج کو ایک معیاری حیثیت حاصل ہو گی۔ اس تجربے کی سب سے بڑی Relevance پیدا ہونے کا امکان انڈونیشیا میں ہے۔ اسلام اور ہندومت کا وہی تعامل اصولی طور پر انڈونیشیا میں بھی موجود ہے جو برصغیر میں تھا۔ اس کے علاوہ عیسائی مشنریوں کی سرگرمیوں کی کم و بیش وہی نوعیت وہاں دیکھنے میں آ رہی ہے جس سے عہد استعمار کے ابتدائی دور میں برصغیر کے مسلمانوں کو سابقہ پڑا تھا۔ انڈونیشیا میں جو ظاہری سکون دکھائی دیتا ہے، اس کے پس پردہ اصول تشخص کے تعین کی ایک بڑی جنگ پروان چڑھ رہی ہے۔ مستقبل میں وہاں وہی پیٹرن اصولی حیثیت اختیار کرے گا جس کا ظہور برصغیر میں ہوا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس ملک کی آبادی ۹۸ فی صد مسلمانوں پر مشتمل ہے اس لئے وہاں بنیادی سوال تمدنی اوضاع سے متعلق ہو گا۔

سامی اور آریائی رجحانات کی تقسیم صرف نسلی تقسیم نہیں بلکہ اس کی مابعد الطبیعاتی بنیادوں کا سوال اسلام کی تاریخ میں تقریباً ہر جگہ پوچھا گیا ہے، خصوصاً ایک طرف فتح ایران اور دوسری طرف فتح دیار غرب کے بعد اس سوال کی اہمیت بہت زیادہ رہی ہے۔ لیکن یہ دونوں وہ علاقے ہیں جہاں اسلامی تہذیب نے مقامی تمدنوں کو جذب کر لیا اور خصوصاً ان کے لسانی تلازمات کو یکسر نئے حوالے عطا کر دیئے لیکن برصغیر میں ایسا نہیں ہوا، اس لئے یہاں تشخص کا سوال ایک اور جہت رکھتا تھا جس کی اصولی بنیادوں کی وضاحت سب سے پہلے حضرت مجدد الف ثانیؒ کے ہاں دکھائی دیتی ہے۔ وحدت الشہود کی معرفت سے پیدا ہونے والی کلامی Formulation ایک قدیم آریائی سوال کا شافی سامی جواب ہے۔ اس کے بعد کے تمام تہذیبی مظاہر اور دنیائے علامت کے اوضاع اسالیب اسی تصور کائنات کے تابع ہیں۔ یہیں سے وہ علمی روایت پیدا ہوتی ہے جو حقائق اشیاء پر اپنی وجودی صورت حال کے اعتبار سے غور کرتی ہے۔ یہی علمی روایت معاملات دنیا کے اعتبار سے اپنے تشخص اور وجود کو خارجی یعنی آفاقی حوالوں

سے قائم رکھنے کے سوال کے تحت سرسید کے ہاں ظاہر ہوتی ہے۔ محض آفاقی نقطۂ نظر سے جو Excesses بھی پیدا ہوا کرتے ہیں' وہ سب اس تحریک میں موجود ہیں۔ برصغیر کی صورت حال میں سرسید کی اہمیت یہ ہے کہ مسلم حکومت کے مٹ جانے سے جو خلا مسلمان معاشرے میں پیدا ہوا تھا' اسے صرف سرسید کی تحریک نے پُر کر دیا۔ اسی کا دوسرا پہلو وہ علمی تحریکیں ہیں جو دیوبند' اور ندوہ' کی شکل میں ظاہر ہوئیں۔ ان کی اصطلاح مملکت نہیں' معاشرہ ہے ارباب دیوبند میں جو تقسیم واقع ہوئی' وہ مسلم روح کے دو جائز طور پر مراتب کے تقاضوں سے پیدا ہونے والی تقسیم تھی...... ایک کا تقاضہ معاشرے کو درست رکھنا تھا اور دوسرے کا تقاضہ اقتدار اعلیٰ کو مصفٰی کرنا...... یہ دونوں تقاضے ایک خاص سطح پر ایک دوسرے میں منعکس بھی ہوتے ہیں۔ اسلام کے تصور حقائق کے مطابق اقتدار اعلیٰ مؤثر ہے اور معاشرہ متاثر پہلو...... لہٰذا آزادی کے بعد برصغیر میں مسلمان Community کے اعتبار سے پاکستان کو مؤثر عنصر سمجھنا چاہیئے اور ہندوستانی مسلمان معاشرے کو متاثر...... جو تبدیلیاں یہاں ظہور پذیر ہوں گی' وہ براہ راست یا بالواسطہ وہاں کے طرزِ احساس اور آرزو کو ضرور متاثر کریں گی' اور اس وقت تک متاثر کرتی رہیں گی جب تک عبدیت کے تقاضے ترقی پا کر خلافت کے تاریخی تقاضوں میں نہ ڈھل جائیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہندوستانی مسلمان ایک الگ مملکت کا نعرہ لگا دیں گے۔ جس طرح جہت عبدیت کے تقاضوں کے بہت سے امکان ہوتے ہیں' اسی طرح جہت خلافت کے تقاضوں کا ظہور بہت سی صورتوں میں ہو سکتا ہے۔ امکان غالب یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلم معاشرے میں ایک تہذیبی Reconsolidation پیدا ہو گی بنیادی طور پر یہ سیاسی اقتدار اعلیٰ سے کہیں زیادہ تہذیبی اقتدار اعلیٰ کا سوال ہو گا۔ اگر اس مظہر کو غیر اہم نہ سمجھا جائے تو اس کے ابتدائی شواہد ہندوستانی فلموں اور مشاعروں میں ظاہر ہوتے نظر آتے ہیں۔ ہندوستان کے مسلم معاشرے میں پیدا ہونے والے تشخص' قانون اور معیشت کے مختلف بحران دراصل کرب کا ایک سلسلہ ہیں جس سے وہ فرسٹریشن پیدا ہو رہی ہے جو بالآخر تہذیبی طرز احساس کو ہندوستانی اقلیتی دائرے سے نکال کر امت مسلمہ کی آفاقی مصلحتوں سے وابستہ کرے گی...... ایک ایسے ہندومت کے لئے جس کی اصولی اور مابعد الطبیعیاتی بنیادیں اور ان سے وابستہ رویّے فراموش

کیے جا چکے ہوں' سیکولرازم کا تصور ایک طویل عرصے تک سہارا بن سکتا ہے' لیکن ایک ایسے مسلم معاشرے کے لیے جس کے اندر 'احساس امت' بنیادی محرک کی حیثیت سے موجود ہو' بہت تھوڑے عرصے میں اس تصور کے کوئی معنی باقی نہیں رہیں گے' خصوصاً جبکہ اس کے دعوے دار اس کی پاسداری میں خوفناک اور مسلسل کوتاہیوں کے مرتکب ہو رہے ہوں۔

برِ صغیر کے مسلم معاشرے میں جو فکری اور علمی تحریکیں پیدا ہوئیں' وہ سولھویں صدی کے بعد سے اسلامی دنیا میں بے مثال حیثیت رکھتی ہیں۔ انہیں یہ حیثیت کیوں حاصل ہوئی' اس کا جواب یہ ہے کہ سترہویں صدی کے بعد دنیا کے تمام مسلم معاشروں میں برِ صغیر کے علاوہ ہر جگہ روایت تفکر کا زوال ہوا..... اور اس روایت کی اہمیت اور نتیجہ خیزی کی طرف اشارہ جمال الدین افغانی نے اپنی ایک تحریر میں کیا ہے:

"فی الاصل اقتدار ہمیشہ خانۂ علم ہی میں مقیم رہا ہے' یہ اصل حاکم' یعنی علم ہمیشہ اپنے مراکز تبدیل کرتا رہتا ہے۔ کبھی مشرق سے مغرب کو جاتا ہے' کبھی مغرب سے مشرق کو واپس آتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ اگر ہم دولت دنیا کا مطالعہ کریں تو معلوم ہو گا کہ دولت تجارت' صنعت اور زراعت سے پیدا ہوتی ہے' زراعت صرف علمِ زراعت' کیمیائے نباتات اور جیومیٹری سے پیدا ہو سکتی ہے۔ صنعت ـ طبیعیات' کیمیا' میکانیکی علوم' جیومٹری اور علم ہندسہ سے پروان چڑھتی ہے..... اور تجارت مبنی ہے صنعت و زراعت پر..........

پس ثابت ہوا کہ دولت علم سے پیدا ہوتی ہے۔ دنیا میں علم کے بغیر دولت نہیں ہے۔ سو علم کے علاوہ بھی کوئی دولت نہیں ہے۔ قصہ مختصر' پوری انسانیت صنعتی دنیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ بنیادی طور پر علم کی دنیا ہے۔ اگر علم دنیا سے اٹھ جائے تو کوئی شخص بھی دنیا میں نہیں رہے گا۔

وہ علم جو بسیط روح رکھتا ہے اور قرار دینے والی قوت سے مملو ہے' وہ علمِ فلسفہ ہے' اس لئے کہ اس کا موضوع آفاقی ہے۔ فلسفہ ہی انسان کو انسانی شرائط سے آگاہ کرتا ہے۔ یہ علوم کو ضروری اور لازمی کی طرف ہدایت کرتا ہے۔ یہ تمام علوم کو ان کی اصل جگہ اور مرتبے پر رکھتا ہے۔

اگر ایک گروہِ انسانی میں فلسفہ موجود نہ ہو اور اس کے افراد الگ الگ علوم کے متخصص ہوں، وہ علوم اس گروہ انسانی میں ایک صدی تک بھی باقی نہیں رہیں گے۔ مدوح فلسفہ کے بغیر وہ گروہ انسانی اپنے علوم سے نتائج ہی مرتب نہیں کر سکے گا"۔

چنانچہ اس نقطہء نظر سے دیکھیں تو برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کی فکری روایت دوسرے مسلم علاقوں کی نسبت بہت زیادہ مستحکم نظر آتی ہے۔ بلکہ بعض ارباب نظر کا کہنا ہے کہ اسلامی تمدن اور علوم کا سفر آمادہ مرکز سولہویں صدی ہی میں اس علاقے میں منتقل ہو چکا تھا۔ اس امر کا اول ظہور یہاں حضرت مجدد الف ثانیؒ کی صورت میں ہوا اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے جس طرح عمرانیات اور تمدنی علوم کو مستحکم مابعد الطبیعیاتی بنیادیں فراہم کیں، وہ پوری دنیا میں علوم کے بدلتے ہوئے نقشے کو پیش نظر رکھتے ہوئے، ایک جہت سے اہم کار تجدید کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس علاقے میں بعد کا تمام علمی ارتقا بالواسطہ یا براہ راست شاہ ولی اللہ کے علمی یا عملی اثرات ہی کے تابع ہے۔ اسی لئے جب اس علاقے میں مسلمانوں کی آزادی کا سوال پیدا ہوا تو اس کی بنیاد کسی معاشی یا معاشرتی سوال کی مرکزیت پر نہیں تھی بلکہ ایک فیصلہ کن اصول کے تعین پر تھی۔ چونکہ یہ اصولی سوال تھا لہٰذا اس میں مسلمانوں کی معاشی مصلحتیں، سیاسی ترجیحات، معاشرتی اسالیب حیات، سب کے سب اپنی اپنی جگہ شامل تھے لیکن انگریز، کانگریس اور مسلم لیگ کے درمیان جو کشاکش پیدا ہوئی، اس کی بنیاد بہت گہرے اصول تھے، بلکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کے تصور کے مطابق انسان کی جہت خلافت کا تقاضہ یہی تھا کہ اقتدار اعلیٰ طلب کیا جاتا...... آزادی کی یہ طلب جیسا کہ بعض حلقوں میں گمان کیا جاتا ہے، کسی ہنگامی صورتحال کا نتیجہ نہیں تھی بلکہ اس شعور کا لازمی تقاضہ تھی جس کی تربیت اسلام کی وحی نے خاتمیت کے تصور کے تحت ڈیڑھ ہزار برس تک کی تھی۔ ڈاکٹر امبیدکر جب یہ کہتا ہے کہ پاکستان مسلمانان برصغیر کی تقدیر تھا اور ایک پراسرار ہاتھ انہیں رفتہ رفتہ اس تقدیر سے قریب تر کرتا جا رہا تھا، تو مسلمانوں کی تاریخ کا اس کا فہم ہمارے نام نہاد دانشوروں سے کہیں بہتر محسوس ہوتا ہے۔

اس علاقے میں ۱۹ویں اور بیسویں صدی میں مسلم فکریات کا ارتقا، اور اس کی نہج دنیا کے دیگر مسلم علاقوں سے کہیں زیادہ گہری ہے۔ اس کا اگر کسی درجے میں تقابل کیا جا سکتا ہے تو

مصر سے۔ لیکن مصر میں علوم اسلامیہ کی بنیاد تو بہت مضبوط رہی مگر تاریخ کے ان سوالوں کے بارے میں جن سے اس وقت مسلمان نبرد آزما تھے کوئی گہرا فکری رویہ دیکھنے میں نہیں آتا۔ آزادی کی جدوجہد کے کمال تک پہنچتے پہنچتے وہ تمام سوال وجودی طور پر زیر بحث آچکے تھے اور ان کا ایک طریق استدلال متعین ہو چکا تھا جس سے مسلمانوں کو حالت غلامی اور حالت آزادی دونوں مرحلوں پر سابقہ پڑتا تھا۔ یہ فکری ارتقا ایک علمی گروہ کے ذریعے وجود میں آیا جس کے سرخیل کی حیثیت اقبالؒ کو حاصل ہے۔ حصول آزادی سے فوراً پہلے اتنی بڑی فکری جدوجہد بلکہ جہاد کسی اور علاقے میں دیکھنے میں نہیں آتا۔ چونکہ اس جدوجہد کے مرکزی علاقوں میں انسانی تربیت کا بنیادی میڈیم ادب تھا' اس لئے یہ سارے تصورات جو آزادی کے حوالے سے پروان چڑھے' محض مجرد تصورات نہیں رہے بلکہ انسانی تجربے کا ایک لازمی حصہ بنے اور اس کے بطن سے تصور انسانی کی جو بازیافت ہوئی' وہ بھی ایک مجرد تصور سے کہیں زیادہ اپنے وجودی اطلاقات رکھتا ہے۔ پوری ملت اسلامیہ میں یہ منفرد عمل ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے' لہٰذا جیسے ہی وہ وجودی بحران پیدا ہوتا ہے جسے اس علاقے میں ارتقا کے مراحل سے گزارا گیا' یہ تجربہ خود بخود ایک مثالی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔ ایران میں انقلاب کی فضا پیدا ہوتے ہی اقبالؒ کو ایک خصوصی مرکزی حیثیت حاصل ہوئی' اسی طرح افغانستان میں جہاد شروع ہوتے ہی اقبالؒ اس صورتحال میں ایک زندہ تجربے کی حیثیت حاصل کر گیا۔ یہ سب اتفاقی واقعات نہیں بلکہ تاریخ میں اثر و تاثر کے نظام کی آفاقی منطق کے شواہد ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ relevance دوسرے مسلم علاقوں میں بھی پیدا ہوتی جائے گی۔ اس کے بارے میں کوئی حتمی بات نہیں کہی جا سکتی' لیکن اتنا ضرور ہے کہ عالمی مسلم فکر کے جو خدوخال واضح ہو رہے ہیں اس میں رفتہ رفتہ اقبالؒ کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہو رہی ہے۔

اس پوری صورتحال میں پاکستان کی حیثیت کیا ہے؟ فکری اور عملی اعتبار سے پاکستان کا پورا کردار قائداعظمؒ کی اس اصطلاح میں سمویا ہوا ہے جس میں اس مملکت کو عہد جدید میں اسلام کی تجربہ گاہ قرار دیا گیا ہے۔ تجربہ گاہ کے معنی یہ ہیں کہ جہاں مختلف امکانات کو عمل میں لا کر دیکھا جائے کہ وہ مؤثر اور کامیاب ہوتے ہیں یا نہیں۔ چنانچہ اس مملکت میں جس چیز کو

فکری انتشار کہا جاتا ہے' وہ اپنی اپنی سطح پر اسلام کے مختلف پہلوؤں کے عملی اطلاقات کو تلاش کرنے کی کوشش بھی کہی جا سکتی ہے' اور ہر پہلو کے مقابل اس کی ضد موجود ہے۔ عہد جدید میں پاکستان کا اسلامی کردار بنیادی طور پر کس چیز سے عبارت ہے؟

تمام مصنفین جو اس موضوع پر لکھتے ہیں' وہ نصب العین کی سطح پر پاکستان کے بین الاسلامی رویئے کو اور نظامِ مملکت کی سطح پر نفاذِ شریعت کی کوششوں کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ نفاذِ شریعت کی اصل اہمیت کیا اس امر میں مضمر ہے کہ یہ "ہمارا" قانون ہے۔ ظاہر ہے حقیقت کی سطح پر یہ چیزیں اہمیت نہیں رکھتیں۔ اصل بات صرف یہ ہے کہ جس نصب العین سے ایک معاشرہ وجود میں آتا ہے' وہ اپنا قانون بھی ساتھ لاتا ہے' کیونکہ نصب العین کے لئے جدوجہد کے عمل میں جو نتائج حاصل ہوتے ہیں' انہیں صرف اس سے پیدا ہونے والا قانون ہی قیام عطا کر سکتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ اسلامی نصب العین کی جدوجہد کے عمل میں بہت سے اخلاقی' معاشی اور آفاقی نتائج حاصل کر لئے جائیں لیکن ان کا اصولِ قرار اور ان کی بنیادِ بقا صرف وہ تشریع ہے جو اس نصب العین کے ساتھ خاص ہو۔ عہد جدید کی تغیر آشنا فضا میں ایک جدوجہد کے ذریعے نتائج کا حاصل کر لینا مشکل نہیں ہے' لیکن اسے برقرار رکھنا اسے بقا اور استحکام دینا مشکل ہے۔ بیسویں صدی کے نصف آخر تک پہنچتے پہنچتے دنیا کے مختلف اسلامی ممالک نے جزوی طور پر اسلامی نصب العین کو حاصل بھی کر لیا اور اس وقت پوری اسلامی دنیا کے ظاہر و باطن میں جو اصل جنگ جاری ہے' وہ صرف اتنی ہے کہ ملکی اور بین الاقوامی سطح پر مختلف قوتوں اور رجحانات کی آویزش میں کیا اپنے حاصل کردہ نتائج کو استحکام دینے اور آئندہ حاصل ہونے والے نتائج کو بقا عطا کرنے کی کوئی ضمانت موجود ہے...... تشریع اسی کی ضمانت ہے......بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی یہ تخلیقِ اقدار اور تحفظِ اقدار کا فرق ہے۔ پاکستان میں شریعت سے متعلق تمام تجربات اور مطالبات اس وقت ایک بہت اہم پہلو یعنی اصولِ قرار سے متعلق ہیں۔ اصولی صورتحال یہ ہے کہ پاکستان کا موجودہ معاشرہ نصب العینی جدوجہد یعنی اصولِ خلافت کے ذریعے وجود میں آیا اور اب تشریعی عمل یعنی اصولِ عبدیت کے تحت قرار پذیر ہو گا۔ کم و بیش یہ صورتحال دنیا کے تمام مسلم معاشروں میں کسی نہ کسی درجے میں پائی جاتی ہے' چاہے اس کی شکل بظاہر مختلف ہی

کیوں نہ دکھائی دیتی ہو..... یہ بیسویں صدی کی درمیانی دہائیوں میں نو آزاد مسلم ممالک میں اپنا تشخص حاصل کرنے اور پھر اسے ایک ٹھوس معروضی حقیقت بنانے کا عمل ہے۔ اس کا بنیادی ماڈل پاکستان ہے۔ اس سلسلے میں جو فکری موجیں یہاں سے پیدا ہو رہی ہیں انہوں نے دنیا کے بہت سارے اسلامی ممالک کو شعوری یا غیر شعوری طور پر متاثر کیا ہے۔ مسلم دنیا کا ایک بلاک کی صورت میں استقامت پذیر ہونے کا سوال بہت حد تک تشریع کے میدان میں ایک مؤثر اور کامیاب پیٹرن دریافت کرنے پر منحصر ہے..... اس کا عملی پہلو وہ تمام تحریکیں ہیں جو نظام تربیت کے تحت اس کے لئے راہ ہموار کرتی ہیں اور اس کا فکری پہلو اجتہاد ہے۔ ان معنوں میں تشریع اسلامی معاشروں کی تاریخی مصلحتِ کلیّہ اور انسان کے اجتماعی احساسِ عبدیت دونوں سے بیک وقت وابستہ ہے اور اسی کے نازک توازن کو دریافت کرنے کی کوشش پاکستان کا بنیادی اسلامی رجحان ہے۔

ایک اہم سوال یہ ہے کہ آیا دو قومی نظریہ صرف برصغیر کی ایک مخصوص تاریخی صورتحال سے خاص ہے یا یہ اسلام کے تصورِ قومیت کا لازمہ اور اس کا بنیادی تقاضا ہے۔ ہم نے پہلے یہ عرض کیا ہے کہ مغربی استعمار کا سب سے اہم response "مردِ مومن" کی اصطلاح کے تحت اسلام کے تصورِ انسان کی بازیافت ہے۔ یہاں اس سے آگے بڑھ کر یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ مملکت مدینہ کے بعد دو قومی نظریے کا سوال پہلی مرتبہ تحریکِ حصولِ پاکستان کے دوران عملی حقیقت بن کر سامنے آیا اور اس اعتبار سے یہ بھی ایک اصولِ قدیم کی بازیافت کی حیثیت رکھتا ہے اور ہر اس جگہ جہاں اس کی شرائط پوری ہوتی ہوں یہ ایک مؤثر اور نتیجہ خیز اصول ہے۔ عہد جدید میں اس کی شرائط کہاں پوری ہوتی ہیں..... کیا فلپائن کے مورو محاذِ آزادی کی جدوجہد میں دو قومی نظریے کی جھلک بہت واضح نہیں ہے؟ کیا بھارت اپنی تمام کوششوں کے باوجود متحدہ قومیت کے تصور کو ایک حقیقت میں ڈھالنے میں کامیاب ہوا ہے؟ مؤخر الذکر سوال کا جواب وہاں ہندو۔ مسلم فسادات کے روزنامچے میں دیکھا جا سکتا ہے لیکن برصغیر کے بعد اس تصور کے لئے تاریخی طور پر زمین سوویت یونین میں تیار ہے لہٰذا پہلے وہاں کے امکانات و شواہد کا ذکر کرنے کے بعد ہم ان دوسرے مسلم منطقوں کا مطالعہ کریں گے جن کا ذکر ابتدائی فہرست

میں کیا گیا ہے۔

سوویت یونین کی مسلم آبادی کا اندازہ ماہرین کے نزدیک پانچ کروڑ کے قریب ہے۔ بیننگ سن کا کہنا ہے کہ تعداد کا یہ اندازہ ۱۹۷۹ء کی مردم شماری کے اعداد و شمار کو بنیاد بنا کر قائم کیا گیا ہے۔ اس خطے کے موجودہ رجحانات اور امکانی صورتوں پر غور کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم یہاں کے نسلی' مذہبی اور شماریاتی حقائق کی ایک ایسی فہرست بنالیں جو قابل اعتماد ذرائع پر مبنی اور اس اعتبار سے قابل قبول ہو۔ اس پہلو سے سب سے اہم نکتہ آبادی ہے۔ اس سلسلے میں ماہرِ شماریات مرے فش باخ نے درج ذیل نقشے ترتیب دیئے ہیں:

کل سوویت آبادی میں مسلمانوں کا تناسب

۱۹۲۶ء......۲۰۰۰ء

سال	کل سوویت آبادی	مسلم آبادی	تناسب
۱۹۲۶ء	۱۴۷۰۰۵۰۰۰	۱۷۲۹۲۰۰۰	۱۱٫۷فیصد
۱۹۵۹ء	۲۰۸۸۲۷۰۰۰	۲۴۳۸۰۰۰۰	۱۱٫۶فیصد
۱۹۷۰ء	۲۴۱۷۲۰۰۰۰	۳۵۳۵۷۰۰۰	۱۴٫۶فیصد
۱۹۷۹ء	۲۶۲۴۴۲۰۰۰	۴۳۰۰۰۰۰۰	۱۶٫۵فیصد
۲۰۰۰ء (متوقع)	۳۱۰۰۰۰۰۰۰	۶۵-۷۵۰۰۰۰۰۰	۲۵-۲۲فیصد

اس نقشے کا بنیادی سبب آبادی کے بڑھنے کے تناسب میں پیدا ہونے والا فرق ہے۔ اس کی صورت یوں ہے:

	۵۹-۱۹۲۶ء	۷۰-۱۹۵۹ء	۷۹-۱۹۷۰ء
کل سوویت یونین	۴۲فیصد	۱۶فیصد	۸٫۴فیصد
روسی	۴۷فیصد	۱۳فیصد	۵٫۴فیصد
مسلمان	۴۱فیصد	۴۵فیصد	۲۳٫۲فیصد

اس شماریاتی رجحان کے نتیجے میں مسلم آبادی کے زیادہ لوگ کم عمر ہیں اور "سلاو" روسی معمر۔ اس کا اثر روسی فوج پر یہ پڑا ہے کہ اس میں ۱۹۸۰ء میں تعداد ۵ء۱۴ فیصد مسلمانوں سے بڑھ کر ۲۰۰۰ء میں ۲۹ فیصد تک جا پہنچے گی۔

وسط ایشیا کے مسلمانوں کے مسلم شعور اور اس کے منفرد تشخص کو ختم کرنے کے لئے گزشتہ ساٹھ برسوں میں سوویت سوشل انجینئرنگ نے ایک بہت سائنسی اسلوب اختیار کیا ہے۔ تعلیم کے پہلو سے اس پر زور دیا گیا دوسری طرف بڑے وسط ایشیائی علاقوں کو چھوٹی ریاستوں اور انتظامی یونٹوں کی شکل دی گئی۔ اسٹالین کے زمانے میں ہی اس کے خلاف احتجاجی مہم بھی چلی تھی۔ اس کا ایک پہلو سے فائدہ بھی ہوا ہے، اور تشخص کی ظاہری سطح کو اس سے نقصان بھی پہنچا ہے۔ دوسری کوشش جو سوویت سوشل انجینئرنگ نے کی، اس کا تعلق معیشت سے ہے۔ بینگسن اور ومیش کا کہنا ہے کہ کوشش یہ کی گئی ہے کہ مسلم آبادیوں کی ساری معاشی مصلحت سوویت نظام سے وابستہ کر دی جائے لیکن انہی ماہرین کی رائے یہ ہے کہ معاشی عنصر کو ضرورت سے زیادہ اہمیت نہیں دی جانی چاہئے۔ اس لئے کہ دنیائے استعمار میں سلطنتوں کی تعمیر پہلے بھی معاشی مفادات کی باہم پیوستگی سے ہوتی رہی ہے لیکن یہ پیوستگی ان سلطنتوں کو ٹوٹ پھوٹ سے نہیں بچا سکی۔

اب اہم سوال یہ ہے کیا سوویت مسلم علاقوں میں اسلام اور امت سے وابستگی کی کوئی ایسی زیریں موج وجود رکھتی ہے جس کے مستقبل میں آگے بڑھنے اور ایک شکل اختیار کرنے کے امکانات پائے جاتے ہوں۔ مسلمانوں کے متعلق سوویت پروپیگنڈہ لٹریچر تو اس کے ہر امکان کی نفی کرتا ہے لیکن اگر سوویت ذرائع کا غور سے مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہو گا کہ گزشتہ کئی برسوں میں ایک متوازی اور بہت حد تک زیر زمین اسلام کا ایک ایسا شعور پیدا ہوا ہے اور اس کے تحت ایسے گروہ وجود میں آئے ہیں جن کو خطرناک سمجھا جا رہا ہے۔ ان میں صوفیا کے وہ حلقے بہت اہم ہیں جو خفیہ طور پر سوویت یونین میں سرگرم عمل ہیں اور خود کمیونسٹ پارٹی اس کے اثرات سے محفوظ نہیں ہے۔ اس کے شواہد مختلف ریاستوں کے فرسٹ سیکرٹریوں کی ان تقریروں سے ملتے ہیں جن میں ان رجحانات پر تشویش کا اظہار بڑھتا جا رہا ہے۔ ۳۱ر جنوری

۱۹۸۶ء کے پراودا میں اور ۲۵ جنوری ۱۹۸۶ء کے "کمیونسٹ تاجکستان" میں خلافِ قانون مذہبی جماعتوں' پان اسلام ازم کے فروغ اور سوویت مذہب دشمن پروپیگنڈے کی ناکامی پر پارٹی کانگریس میں بہت زور دیا گیا ہے۔ ہانس براکر لکھتا ہے کہ سوویت حکام اب خود اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ انکی سلطنت میں اسلامی شعور کا فروغ خطرناک حدوں تک پہنچ رہا ہے۔ اسی طرح وسط ایشیا میں وہ تحریکیں بھی موجود ہیں جن کی بنیاد نسلی اور لسانی تہذیب ہے۔ چونکہ یہ نسلی اور لسانی پس منظر خالصتاً اسلامی ہے لہٰذا ایک قدم آگے بڑھ کر اسے ایک اسلامی رنگ ضرور اختیار کرنا ہے۔

اس ساری صورتِ حال کے پس منظر میں ایک لطیفہ بھی کار فرما ہے۔ مسلم ممالک میں علاقائیت پرستانہ رجحانات کو فروغ دینے کی کوشش میں سوویت علمی اداروں نے بڑی تحقیق کے ساتھ کتابیں تصنیف کیں اور ایک ایسی منطق کو جنم دیا جو مذہبی اور نظریاتی شعور کو پس منظر میں دھکیل کر علاقائی اور لسانی شعور کو سامنے لائے۔ اتفاق سے وہ سارا کام خود سوویت یونین میں وسط ایشیائی ریاستوں کے لئے آزادی کی علمی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس کے لئے جدوجہد کے ابتدائی آثار ابھی نمایاں ہونے شروع ہوئے ہیں' اور افغانستان میں سوویت پالیسی کی نہج میں تبدیلی کا ایک پس منظران رجحانات سے بھی متعین ہوتا ہے۔ وسط ایشیا اور دیگر سوویت علاقوں میں اسلام اور امت سے متعلق جو رجحانات پرورش پا رہے ہیں' ان کی عمدہ تفصیل درجِ ذیل کتابوں میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے:

1. mystics commissars A benningsen & S. Wimbush
2. Muslims of the Soviet Empire- A. Benningsen G S. Wimbush

اس کے علاوہ انگلستان سے شائع ہونے والے رسالے Central Asian Survey کی فائلوں میں اس موضوع سے متعلق اعلیٰ ترین تحقیقی مواد دستیاب ہے۔ ہم نے اسی باب میں یہ عرض کیا تھا کہ جب مذہب کی ظاہری جہت پر کوئی ایسا دباؤ پڑے جسے سہارنا مشکل ہو تو اس کی باطنی جہت' جہتِ ظاہری کی مدد کو آتی ہے اور گویا غیب سے ایک نئی صورتِ حال پیدا ہو جاتی ہے۔ سوویت یونین کا مسلم معاشرہ اس کی ایک بہت نمایاں مثال ہے۔ صوفی تحریکوں کے زیرِ اثر جو شعور پروان چڑھ رہا ہے' اس کا منطقی نتیجہ تصادم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور واقعات کی رفتار بتاتی ہے کہ یہ

تصادم توقعات سے بہت پہلے واقع ہو جائے گا۔ اس سلسلے میں ہانس براکر لکھتا ہے:

"ہم اگر یہ تصور کریں کہ سوویت مسلم معاشرے میں وہ داخلی تحریک موجود نہیں ہے جو اس کے احیاء کے لئے ضروری ہے تو ہم شدید غلطی کریں گے۔ بہت سے مصر یہ سمجھنے میں ناکام رہے ہیں کہ مسلم علاقوں میں وہ عناصر کبھی ختم نہیں ہوئے سوویت سوشل انجینئرنگ جنہیں تباہ کرنے کے درپے ہیں۔ یہ درست ہے کہ کئی مرتبہ اسلامی ایمان اور مسلم سیاست نے نئی اور تصوراتی شکلیں اختیار کیں۔ لیکن اسلامی تہذیب کبھی ختم نہیں ہوئی۔ شدید ایمانی جذبہ اور متحرک سیاسی عمل کی بنیاد ہمیشہ کی طرح آج بھی ٹھوس ہے[1]"۔

آج سوویت یونین میں جو رجحانات پیدا ہو رہے ہیں، ان کی پیش بینی اقبال نے بہت پہلے کر لی تھی، اور اب تک وہاں کوئی ایسی تبدیلی نہیں آئی ہے جس کی طرف کسی نہ کسی پیرائے میں اقبال نے اشارہ نہ کیا ہو۔ عین ممکن ہے کہ آئندہ چند برسوں میں افغانستان اور ایران کی طرح سوویت یونین کے مسلم علاقوں میں اقبال کا شمار "خفیہ طور پر مقبول" شاعروں میں ہونے لگے۔

برصغیر سے سوویت یونین تک مسلم شعور کی جو مختلف موجیں مستقبل کے نت نئے امکانات تشکیل دے رہی ہیں، ان کے اس سرسری جائزے کے بعد دو علاقے فوری طور پر توجہ طلب ہیں۔

سعودی عرب اور ایران۔

عرب سیاست نے گزشتہ بیس پچیس برسوں میں ایک بہت شوریدہ مزاج زمانہ دیکھا ہے، اور عرب قومیت کا نعرہ ایک خاص وقت تک بعض ممالک میں ایک جنون کی سی کیفیت رکھتا تھا۔ ناصر کی کشش عرب دنیا میں گو اب ماضی کی ایک یاد سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی لیکن اپنے وقت میں یہ عرب دنیا کی سب سے بڑی قوت رہی ہے۔ ۱۹۶۷ء میں مصر کی شکست اور بعدازاں ناصر کی موت سے جو خلا پیدا ہوا اسے تجزیہ نگاروں کی رائے میں سعودی عرب نے پُر کیا ہے۔ ایلی کیدوری[2] کی رائے یہ ہے کہ اس کا بنیادی سبب تیل کی دولت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک بہت اہم عنصر ضرور ہے، لیکن واحد عنصر نہیں ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ۱۹۶۷ء کی عرب

1. Hans Braker: Islamic People of the Soviet Empire
2. Elie Kedourie! Islam in the Modern World

اسرائیل جنگ نے عرب قومیت کے تصور کو ایک بنیادی سبق پڑھایا اور وہ یہ تھا کہ اس آویزش سے بھری دنیا میں عرب قومیت جیسا چھوٹا گروہ کچھ زیادہ مفید مطلب نہیں' بلکہ وسیع پیمانے پر گروہ سازی کے لئے اسلامی بنیاد کو مستحکم بنانا ہو گا۔ اس تصور کے پیدا ہوتے ہی عرب سیاست کا مرکزِ ثقل سعودی عرب کی طرف منتقل ہو گیا کیونکہ اس نئی حکمتِ عملی میں اگر کوئی ملک اہم کردار ادا کر سکتا تھا تو وہ سعودی عرب تھا اور اگر کوئی شخصیت اس وقت قیادت کی اہلیت رکھتی تھی' تو وہ شاہ فیصل کی شخصیت تھی۔ یہ ایک لازمی موڑ تھا جو عرب قومیت کے تصور میں آتا تھا۔ چنانچہ اب سعودی عرب کی حیثیت بین الاقوامی اسلامی اداروں کے اعتبار سے مرکزی ہے اور یہ کہا جا رہا ہے کہ آئندہ مسلم دنیا جو بھی صورت اختیار کرے گی'

اس میں ان اسلامی اداروں کو بنیادی حیثیت حاصل ہو گی۔ خود سعودی عرب کے مذہبی اور فکری رجحانات شاید اس سلسلے میں کوئی زیادہ اہم کردار ادا نہ کریں لیکن ان اداروں پر سعودی اثر کے پیش نظر مختلف مسلم رجحانات کی باہم تالیف سے جو بھی بڑا رجحان پیدا ہو گا' اس میں سعودی نقطۂ نظر کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گی۔ اس وقت سعودی عرب نے ایک ایسا مرکزی نقطہ فراہم کر دیا ہے جہاں مختلف رجحانات ایک کیمیاوی عمل سے گزر کر ایک نئی صورت اختیار کر رہے ہیں۔ اس آہستہ رو کیمیاوی عمل کے بالمقابل تیز اور دھماکہ خیز انقلابی اقدام کی منطق ہے جس کا مظاہرہ ایران سے لبنان تک ہوا ہے۔ ایران کے حالات پر سینکڑوں کتابیں اور ہزاروں تجزیے شائع ہو چکے ہیں۔ اس تحریر میں اس صورتِ حال کے چند مرکزی رجحانات کا تذکرہ ہی کیا جا سکتا ہے۔ انقلابِ ایران واضح طور پر ایران کے اپنے حالات' وہاں کی مخصوص صورتِ حال اور خصوصاً شیعہ فقہ میں مجتہد کی منفرد حیثیت اور اس کے بادشاہت سے ٹکراؤ کے ذریعے وجود میں آیا ہے اور اس کے مخصوص تصورات نے اسی عمل کے دوران گزشتہ تیس چالیس برسوں میں ایک شکل اختیار کی ہے۔ لہٰذا اس بات کی امید نہیں کرنی چاہئے کہ اس انقلاب کا تصورِ ایران سے باہر کسی طور پر مؤثر ہو گا۔ انقلابِ ایران نے اسلامی اصولِ تغیر کے بارے میں ایک خاص انداز کی مثالیت پرستی پیدا کی اور اس کے بہت واضح اثرات سوویت یونین میں بھی دیکھنے میں آ رہے ہیں' اور شاید اس انقلاب کے جذباتی اثرات وہاں مؤثر بھی ثابت ہوں۔

مزاجی اعتبار سے ہم شام اور لبنان کو ایران کے درجے ہی میں رکھ سکتے ہیں۔ دنیا کے بڑے انقلابات کا اور انکے مراحل کا مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ پہلے مرحلے میں انقلاب کے نتائج کبھی یکجا ہو کر ایک صورت نہیں اختیار کرتے' ایران کے ساتھ ایک مزید پیچیدگی یہ ہے کہ پھیلنے کی کوشش میں قبل از وقت اس کا تصادم عراق کے ساتھ ہو گیا جس نے انقلاب کے نتائج کو ایک اور رخ کی طرف موڑ دیا ہے۔ شام میں بھی جو رجحانات اندر پرورش پا رہے ہیں اور مختلف چھوٹے چھوٹے واقعات کے ذریعے جنکا سراغ ملتا ہے' ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ شرقِ اوسط میں قیامِ امن کے فوراً بعد شام کی داخلی صورت ایک انتشار کا شکار ہو سکتی ہے۔ اس پوری اتھل پتھل میں دو چیزیں بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ ایک تو یہ کہ جدید اسلامی دنیا میں یہ پہلی واضح کوشش ہے جو کم از کم ظاہری طور پر ہی سہی' اس کشاکش میں جو سپر طاقتوں کے درمیان جاری ہے' ایک تیسری قوت کے امکان کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

مصر کو جو مرکزیت عرب سیاست میں حاصل تھی، اس کے اختتام کے بعد مصر اپنی حیثیت دوبارہ مستحکم کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا ہے۔ لیکن اہم حیثیت اس روایت علم کو حاصل ہے جسکے احیاء کے شواہد مصر میں بڑھتے جا رہے ہیں۔ عرب دنیا میں علمی طور پر مصر کو یوں بھی ایک مرکزیت حاصل رہی ہے' لیکن اخوان اور ناصر کے تصادم نے اس کے مزاج کو بہت حد تک تبدیل کر دیا تھا جو اب دوبارہ ایک توازن کی طرف لوٹ رہا ہے۔

سیاہ فام افریقہ کی اس وقت اسلامی دنیا میں بنیادی اہمیت یہ ہے کہ وہاں عیسائی مشنری نظام سے ایک فیصلہ کن تصادم کی صورت پیدا ہوتی جا رہی ہے' اور اس اعتبار سے ایک مؤثر علمِ کلام وہاں پیدا ہو رہا ہے۔ دوسری طرف جو ادبی تجربہ سیاہ مسلم افریقہ میں پیدا ہو گا وہ آگے چل کر امریکی سیاہ فاموں میں بڑھتے ہوئے نسلی رجحان کے پیشِ نظر انہیں متاثر کرے گا۔

المغرب کے علاقے چونکہ یورپ کے سب سے زیادہ قریب ہیں' اس لئے یورپی اثرات ان پر بہت غالب ہیں۔ لیکن جس طرح بیسویں صدی کے آغاز میں اس علاقے نے تصوف کی تحریکوں کے ذریعے مغرب کو شدید طور پر متاثر کیا اسی طرح اسلامی تہذیب کے اعتبار سے المغرب اپنے ادبیات کے ذریعے اس نئی نفسیات کی نمائندگی کرتا ہے جو تہذیبوں کے تصادم

میں پیدا ہوتی ہے۔ یہ وہ علاقہ ہے جہاں یورپ اور مسلم دنیا کا مکالمہ بہت سہولت کے ساتھ واقع ہو سکتا ہے۔ پہلے بھی ایسا ہوتا رہا ہے لیکن آئندہ اس کے امکانات بہت قوی دکھائی دیتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے ایک سرسری نظر مسلم دنیا پر مختلف علاقوں کے نمایاں رجحانات کے اعتبار سے ڈالی ہے، لیکن من حیثیت المجموع ایک بات کہی جا سکتی ہے کہ مسلم دنیا میں ایک نئی وحدت کی تلاش اور معاشروں کے اندر ایک نئے ہمہ گیر نظام کی خواہش کسی نہ کسی درجے میں ایک مشترک عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ نئی وحدت کس انداز کی ہوگی اور اس کا اصول قرار کیا ہو گا اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کن بات تو نہیں کہی جا سکتی لیکن اتنا ضرور ہے کہ مسلم معاشروں کو مختلف سطحوں پر اسلام کے تہذیبی عناصر کی بازیافت کرنی ہوگی اور یہی عناصر ایک ہمہ گیر تصورِ انسان کے پس منظر میں ایک مستحکم داخلی وحدت کا سبب بن سکتے ہیں۔ اسی کی بنیاد پر ایک ڈھیلا ڈھالا خارجہ پالیسی کا نقطۂ نظر پیدا ہو گا جو عالمی سطح پر تعلقات کا ایک نیا اصول ترتیب دے گا۔ موجودہ صورت حال میں مسلم بلاک کی اصطلاح سے انتظامی وحدت کے تلازمے وابستہ نہیں ہیں۔ یہ یوں بھی غیر فطری ہوں گے۔ اس سے مراد صرف طرزِ احساس کی وہ وحدت ہے جو موجود تو پہلے بھی ہے لیکن ابھی عملی اطلاق کے مرحلے سے نہیں گزری جیسے جیسے مسلم دنیا کے سامنے دنیا کے مختلف نظاموں کی طرف سے چیلنج کی صورت واضح ہوتی جائے گی، اسی تناسب سے طرزِ احساس کی وحدت بھی نمایاں ہوگی اور اس میں تہذیب کے تمام شعبوں کا اپنی اپنی جگہ مؤثر کردار ہو گا۔

اسلامی تہذیب

ایک گفتگو

باب دہم

اسلامی تہذیب

ایک گفتگو

تحسین فراقی | سراج صاحب! بہت خوشی ہوئی کہ آپ یہاں تشریف رکھتے ہیں۔ ہمارا آج کا موضوع تہذیب کا مسئلہ ہے' خاص طور پر اسلامی تہذیب کا مسئلہ۔ اس باب میں میرا سوال یہ ہے کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اسلامی تہذیب کے کوئی اپنے خدوخال نہیں ہیں' یا کوئی اپنا روپ نہیں ہے' بلکہ اس نے بہت سی قدیم تہذیبوں سے اخذ و استفادہ ہی نہیں کیا بلکہ انہی کی روایت میں سفر کیا ہے اور سریانی اور یونانی تہذیب کے اثرات کو اپنے آپ میں شامل کیا ہے۔ آپ کیا سمجھتے ہیں کہ اسلامی تہذیب کے اپنے الگ خدوخال ہیں؟ اس باب میں آپ کی رائے کیا ہے؟

سراج منیر | اسلامی تہذیب پر بات کرنے سے پہلے دیکھنا ہمیں یہ پڑے گا کہ اسلام کی خود اپنی کیا حیثیت ہے؟ اور مذاہب عالم سے اس کے رابطے کی نوعیت کیا ہے؟ جو اس کے رابطے کی نوعیت ہو گی وہی آپ سمجھئے کہ اسلامی تہذیب کی دوسری تہذیبوں سے رابطے کی نوعیت ہو گی۔ اصل میں اسلام ہی اس کو متعین کرتا ہے۔ اسلام بجائے خود کسی

نئے دین ہونے کا کوئی دعوی نہیں کرتا بلکہ یہ ادیان کی تجدید اور تکمیل کرنے کا دعوی کرتا ہے۔ یعنی اس کا ایک پہلو تو تجدید ادیان سے متعلق ہے اور ایک پہلو تکمیل ادیان سے متعلق ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ تکمیل ادیان (کے سلسلے) میں اس میں ایک خاص پہلو پیدا ہوا ہے جو اسے الگ کرتا ہے دوسرے تمام دینوں سے۔ ہم نے عموماً" دیکھا ہے کہ صوفیاء کی تحریروں میں یا عام طور پر بھی جو مباحث کیے جاتے ہیں تاریخ انبیاء کے حوالے سے تو اس میں مختلف انبیاء کو ہم بنیاد بناتے ہیں حقائق الہیہ کے اظہار کی۔ کسی میں اسرار فردیہ ظاہر ہو رہے ہیں' کسی میں اسرار رحمانیہ ظاہر ہو رہے ہیں' تو مختلف اسماء الہیہ کے اسرار جو ہیں' وہ انبیاء کی ذات سے ظاہر ہوتے ہیں۔

اچھا! اب حقیقت جو ہے وہ بحیثیت وجود ہمیشہ ظاہر ہوتی ہے سب سے پہلے نبی میں اور وہ بحیثیت ایک لسانی مظہر کے پہلے ظاہر ہوتی ہے وحی میں' اور وہاں سے پھر دین کا پورا مرکز ترتیب پاتا ہے اور اس کے گرد انسانی اعمال جو ہیں وہ جنم لیتے ہیں تو تہذیب پیدا ہوتی ہے۔ تو نبی اور وحی یہ دونوں مل کر اس مرکز کا تعین کرتے ہیں جس کے گرد انسانی اعمال اور انسانی تصور کائنات کی تنظیم کی جاتی ہے۔ یہ کام حضرت آدمؑ سے لے کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک ہوا۔ تو اس میں ایک طرح سے حقیقت کی درجہ وار دمیدگی یا ترتیب وار ظہور ہوتا ہے۔ ہر نبی دوسرے نبی کی تنسیخ نہیں کر رہا بلکہ وہ حقیقت کو ایک اور پہلو سے ظاہر کر رہا ہے۔ پہلے ایک پہلو ظاہر ہوا' اس کی تکمیل ہوئی' اور تکمیل بھی بااعتبار اسم الٰہی نہیں' اس لئے کہ باعتبار اسم الٰہی تو وہ لاتعین ہے' انسانی کائنات اس کے کمال کی متحمل ہی نہیں ہو سکتی' تو اسم الٰہی جس حد تک انسانی تناظر میں ظاہر ہو سکتا تھا وہ ہو گیا' اس کے بعد ایک دوسرا اسم آتا ہے' یعنی دوسری وحی جب آتی ہے تو وہ ایک دوسری جہت سے اسی حقیقت کو ظاہر کرتی ہے۔ حقیقت کا یہ پہلووار تصور..... اور یہ تمام مذاہب جو آئے تو اپنی تہذیبیں انہوں نے تشکیل دیں' اور اسلام جب آیا تو اسلام یہ دعوی تو نہیں کر رہا ہے کہ میں کوئی نیا دین لے کر آیا ہوں' نیا اصول لے کر آیا ہوں۔ تجدید کا اور تکمیل کا دعوی کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس دین کی شکل میں وہ اصول جامعیت ظاہر ہو گیا جو تمام سلسلہ ادیان کو ایک دائرے میں پرو دیتا ہے اور

دائرے کی تکمیل کرتا ہے۔ تو اسلام اپنی اصل میں ایک "اصول جامعیت" ہے جیسے کہ حقیقت محمدیہ' اپنی اصل میں ایک "اصول جامعیت" ہے کہ تمام نبوتیں جو ہیں ہمارے تصور کے مطابق' وہ حقیقت محمدیہ سے مستعار ہوتی ہیں۔ عیسوی فکر میں یا آپ سمجھئے کہ افلوطین کے ہاں LOGOS کا جو تصور ہے اور جو پوری یونانی فکر میں پیدا ہوا ہے تو وہ بھی بہت حد تک اس درجہ وجود کی نشاندہی کرتا ہے جسے ہم "حقیقت محمدیہ" کہتے ہیں.....

تو اسلام کی یہ جو جامعیت ہے' یہ پیدا اس طرح ہوتی ہے کہ یہ شرائع ماسبق کی تنسیخ کرتا ہے اور حقائق ماسبق کا اثبات کرتا ہے۔ شرائع ماسبق کی تنسیخ اس لئے ضروری نہیں ہے کہ ان شرائع میں حقیقت کے نقطہ نظر سے کوئی فساد واقع ہو گیا بلکہ وہ جس ظرف انسانی میں ہیں' یعنی ذہن انسانی وہ متغیر ہو گیا۔ شرائع کا تغیر اس لئے نہیں ضروری ہوا کہ ان میں حقیقت پرانی ہو گئی بلکہ متعلقہ ذہن انسانی میں حقیقت کے اس پہلو کو کلیتاً سمائی میں رکھنے کی قوت کم ہو گئی یا ختم ہو گئی۔ یعنی اس معاملے کے سارے تقاضے انسانی تقاضے اور ضرورتیں ہیں۔ اس لئے کہ حقیقت ایک ایسی شے ہے جو مکان و زمان اور انسان سب سے الگ فی نفسہا قائم ہے۔ حقیقت بذات خود موجود ہے اور اس کی موجودگی کے لئے کسی دوسرے وجودی سہارے کی ضرورت نہیں۔ البتہ شریعت ایک ایسا امر اضافی ہے جس کی موجودگی کے لئے ایک اور وجود مقابل کی ضرورت ہے' جہاں اس کا ظہور ہو گا اور وہ وجود کا سانچہ یا اقلیم وجود ہے آدمی! چنانچہ' آدمی متغیر رہا لہٰذا اس کے تغیر کے اعتبار سے شریعتوں کی تنسیخ ہوئی۔ اب ہم تہذیبوں کے مسئلے کو اس تناظر میں یعنی سمجھ کر کہ اسلام بحیثیت جامعیت کبری آیا ہے یہاں سے دیکھنا شروع کرتے ہیں۔ ایک بات تو یہ ہے کہ اسلام ہر چیز عدم سے پیدا نہیں کرتا۔ اسلام سے پہلے مختلف ادیان آئے (لکل قوم ھاد) تمام جگہ انبیا آئے اور حقیقت عظمیٰ کے مختلف پہلو مختلف قوموں کی نسلی اور گروہی نفسیات و خصوصیات و ضرورتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ان کی طرف نازل کئے گئے۔ ان کی بنیاد پر ان کی تہذیبیں بنیں اور کچھ عرصے کے بعد ان تہذیبوں میں حقیقت عظمیٰ کا وہ تصور دھندلا گیا۔ جب وہ تصور دھندلا پڑ گیا تو اس میں انسانی آمیزش ہو گئی لہٰذا حق اور باطل مخلوط ہو گئے انسانی تہذیب میں اب حق اور باطل جو اس طرح مخلوط ہوئے

اسے الگ کرنے کے لئے ایک وحی کی ضرورت ہے' یہ وحی اسلام تھی۔ چنانچہ نبی کریمؐ نے اصول تہذیب اس طرح سے متعین فرمائے کہ رسوم جاہلیہ میں سے بعضوں کو علیٰ حالہ باقی رکھا' بعضوں میں ترمیم کر دی اور بعضوں کو منسوخ کر دیا۔ جو (رسوم) دین ابراہیمؑ سے مستفاد تھیں ان کو باقی رکھا' جن میں دین ابراہیمی کے بعد ترمیم ہو گئی تھی ان میں ترمیم کر کے اصل شکل پہ لوٹا دیا اور جو خالصتاً" انسانی گمراہی کی پیداوار تھیں انہیں منسوخ کر دیا یہ وہ بنیادی اصول ہے جس سے دنیا میں ہر جگہ اسلامی تہذیب کی تشکیل ہوئی۔

تحسین | اس میں تھوڑی سی وضاحت میں مزید چاہتا ہوں کہ انہوںؐ نے کن رسوم کو علیٰ حالہ باقی رکھا' کن میں ترمیم کی اور کن کو رد کر دیا؟

سراج | اس کی ایک مثال یہ ہے کہ جیسے حج زمانہ جاہلیت میں بھی ہوتا تھا لیکن اس کی شکل یہ ہو گئی تھی کہ آہستہ آہستہ لوگ ننگے ہو کر حج کرتے تھے اور اس میں بے شمار طرح کی خرافات و گمراہیاں پیدا ہو گئی تھیں تو یہ ترمیم کر دی اس میں...... عام رہن سہن اور خوراک کا جو معاملہ تھا اسے بالکل اسی طرح رکھا جیسا کہ وہ تھا چند معمولی ترمیموں کے ساتھ جیسے کے عمامہ کے ساتھ مثلاً" ہدایت فرمائی ٹوپی کی بھی...... یا مانگ نکالنے کے طریقوں میں تو...... وہ اصول تشبیہ کو دور کرنے کے لئے اور بعض چیزوں کو بالکل کاملاً" منسوخ کر دیا ______ دیکھئے حج تو مناسک اعظم میں سے ایک چیز ہے ناں اس کو اسی طرح قائم رکھا۔ اس کی اپنی شکل پر قائم رکھا' صرف اس کے ساتھ جو گمراہیاں عارض ہو گئی تھیں انہیں دور کر دیا۔ رہن سہن کے طریقوں میں جو اس وقت کے عرب کا طریقہ تھا رہائش کا' اس میں کوئی بڑی تبدیلی نہیں کی گئی' اس کو اسی طرح قبول کیا گیا ہے۔ صرف یہ کہ جیسے شراب زیادہ پی جانے لگی تھی وہاں تو وہ ممنوع ہو گئی آہستہ آہستہ تو یہ اس طرح کی کیفیات ہیں' وہاں یہ تینوں چیزیں مل جاتی ہیں سنت سے۔ تو ہمارا سوال یہ ہے کہ یہ کس اصول کی بنیاد پہ بعض چیزیں باقی رکھی گئی ہوں گی اور کس اصول پر منسوخ کر دی گئی ہوں گی؟ تو اس کا جواب یہ ہے جو چیزیں دین ابراہیمی سے تعلق رکھتی تھیں اور وہاں سے اپنا وجودی یا منطقی تسلسل رکھتی تھیں وہ موجود رہیں ترمیم کے ساتھ یا ویسے ہی۔ یہ اصول ساری دنیا کے لئے ہے۔ ایران کی جو نبوتیں تھیں' انہوں نے تہذیب

تشکیل دی تھی۔ جب اسلام وہاں گیا تو قرآن نے بحیثیت فرقان عمل کر کے ان کے حق اور ان کے باطل کو جدا کر دیا اور جدا کر کے اس میں سے حق کے پہلو کو اخذ کر لیا اور باطل کے پہلو کو پھینک دیا۔

اس میں ایک بات اور ہے جب ہم کہتے ہیں کہ اسلام نے ادیان کی تکمیل کی ہے تو سوال ہے کہ کس اعتبار سے تکمیل کی ہے؟ ہم ایک بات کہتے ہیں کہ توحید کا تصور دنیا کے ہر مذہب میں پایا جاتا ہے۔ رسالت کا تصور بھی دنیا کے ہر مذہب میں کم و بیش بدلی ہوئی شکلوں میں پایا جاتا ہے حتیٰ کہ اساطیر میں بھی توحید کا تصور پایا جاتا ہے۔ ہندومت میں پایا جاتا ہے۔ تو سوال یہ ہے کہ توحید کا تصور جو بنیاد ہے اور جڑ ہے دنیا کی تمام روایتوں کی' اسلام کا حصہ اس میں کیا ہے؟ دنیا کے تمام مذاہب میں توحید کا جو تصور پایا جاتا ہے وہ ایک درست تصور ہے۔ لیکن وہ ایک اجمالی تصور ہے۔ یعنی وہ توحید ذات الٰہیہ کا تصور ہے' توحید صفات الٰہیہ کا تصور نہیں ہے۔ اسلام کی جامعیت کبریٰ کی بنیاد یہ ہے کہ اس نے توحید ذات الٰہیہ کے ساتھ تاریخ مذاہب میں پہلی بار توحید صفات الٰہیہ کو متعارف کرایا۔ اب آپ دیکھئے کہ توحید صفات سے کتنا فرق پڑ جاتا ہے۔ دنیا بھر کی ساری اساطیر جو ہیں' ان میں جو خرابی پیدا ہو جاتی ہے وہ اس لئے ہو جاتی ہے کہ ہر صفت الٰہیہ اپنی جگہ مستقل بالذات ہو کر ایک ہستی کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ یہ جو پورے ہندومت میں یا یونانیوں کے ہاں یا رومیوں کے دیومالا میں جو دیوی اور دیوتاؤں کے تصورات ہیں اور وہ مختلف اقالیم پر متصرف ہیں تو یہ توحید صفاتی کے واضح شعور کی غیر موجودگی کی وجہ سے ہے۔ توحید صفاتی کا تصور موجود نہیں۔ نتیجہ یہ کہ ہر صفت اپنی جگہ ایک مستقل بالذات وجود ہو گیا تو اسلام کی جامعیت کبریٰ کا ایک پہلو تو یہ ہے یعنی تکمیل کے معنی یہ ہیں' کہ کسی ایسے عنصر کو داخل کرنا جس کی کمی کی وجہ سے یہ پوری عمارت جو تھی وہ غیر مکمل تھی اور وہ عنصر تھا توحید صفاتی۔ ورنہ توحید ذاتی تو حضرت آدم سے لے کر آج تک اور آج سے قیامت تک وہ موجود رہے گی۔ اسلام کا امتیاز یہ ہے کہ اس سے توحید صفاتی کا ظہور ہوا اور اس عمل کی تہذیبی معنویت بہت بڑی ہے۔ اچھا! تو جب اسلام عرب میں آیا تو وہاں کا جو مواد مسالا حاضر تھا یعنی عرب جاہلیت کی تمام گمراہیوں' خوبیوں' خامیوں'

نسلی خصوصیات' ان سب کو اس نے چھان پھٹک کر تہذیب کی تشکیل کر دی لیکن یہاں ایک بات یاد رکھئے' کہ تہذیب اور مذہب میں بنیادی طور پر وہ ربط ہے' جو روح اور جسم کا ہے۔ تہذیب تمام باتوں کے باوجود ایک اصول متغیر ہے۔ ہمارے ہاں عام طور پر چونکہ بیسویں صدی میں ہر چیز کو تہذیب کے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں لہٰذا خرابی اس میں یہ ہے کہ وہ چیز اگر تہذیب کے پیمانوں پر پوری نہیں اتر رہی تو غلط ہے' یا خراب ہے یا زوال آمادہ ہے' حالانکہ صحیح صورت حال یہ ہے کہ تہذیب خود ایک صورت زوال ہے جو مذہبی معاشرے میں پیدا ہوتی ہے۔ یعنی معاشرہ مدینہ کو دیکھئے کہ نبی کریمؐ کی موجودگی اور صحابہ کرام کی موجودگی میں عالم یہ ہے کہ چونکہ وحی براہ راست آ رہی ہے تو وحی کا اتنا قوی اثر ہے اور نفوس اس کو اتنی قوت سے جذب کر رہے ہیں کہ نفوس خود اصول بن گئے۔ احادیث میں صحابہ کرام کے بارے میں یا اہل بیت کے بارے میں آتا ہے ناں کہ انہیں ہدایت کے لئے پکڑ لو' تو اصول کو تو ترک نہیں کیا جا سکتا۔ ہوا یہ ہے کہ وہ نفوس انسانیہ وحی سے قربت کی وجہ سے اور ھبط وحی سے قربت کی وجہ سے بذات خود وہ اصول بن گئے۔ ان کے اصول بننے کی کیفیت ایسی ہے کہ جیسے کوئلہ آگ میں رہ کے آگ بن جاتا ہے۔ لہٰذا معاشرہ مدینہ جو ہے اسے ہم مروجہ معنوں میں تہذیب نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے کہ اس کی بنیاد الوہی ہدایت پر ہے اور انسانی داعیات پورے دائرے میں بڑی حد تک کارفرما نہیں ہیں۔ انسانی داعیہ پر وہاں عمل بہت زیادہ نہیں۔ بلکہ نفوس جو ہیں وہ وحی کے رنگ میں رنگے گئے ہیں۔ "تخلقو باخلاق الله" کی اصل کیفیت جو ہے وہ وہاں پائی جاتی ہے۔ وہ معاشرہ ایک طرح سے قلب کی حیثیت رکھتا ہے' جو برزخ ہے جسم اور روح کے درمیان۔ تو معاشرہ مدینہ کی حیثیت انسانی تہذیب میں' یا اسلامی تہذیب میں' جس کے معنی انسانی تہذیب ہیں آخر الامر قلب کی ہے جو انسانی ہوتے ہوئے بھی انسانی نہیں ہے اس کی ایک الوہی جہت موجود ہے۔

اچھا جناب! اب دیکھئے اسلام وہاں سے باہر نکلتا ہے.......... ایک بات اور یہاں دیکھ لینی چاہئے کہ قیصر و کسریٰ کی سلطنتیں یہاں موجود ہیں' بازنطینی سلطنت موجود ہے' افریقہ میں حبشی سلطنت موجود ہے۔ لیکن جزیرہ نمائے عرب کا وہ حصہ جہاں

اسلام آیا ہے تہذیبوں اور مذہبوں کے ایک بہت بڑے منظر کے درمیان ایک چھوٹی سی ارض لاوارث ہے۔ ایک بالکل غیرجانبدار زمین ہے۔ تو اسلام وہاں آیا کیوں؟ تاکہ کوئی اس میں مخلوط نہ ہونے پائے۔ جب وہ پختہ ہو کر مستحکم ہو جائے گا تو وہ خود تمام انسانی اثرات کو اخذ کرے گا۔ لیکن اگر اصول کی سطح پر اخذ و تاثر ہو گیا تو پھر خرابی پیدا ہو جائے گی۔ اس کے بعد اسلام نکلتا ہے ایران کی طرف' وہ نکلتا ہے بازنطین کی طرف' افریقہ کی طرف' اسلام یکایک ایک الوہی قوت ہے دھماکے کی طرح عرب سے نکلتا ہے۔ تو جس طرح تمام مذاہب اس لئے بھیجے گئے تھے کہ ان کے آخر میں اسلام کو بھیج کے ان کی تکمیل کی جائے۔ اسی طرح تمام تہذیبیں اس لئے تشکیل دی گئیں تھیں کہ اسلام کے تصور حقیقت کے اعتبار سے ان کی ترتیب نو کی جائے۔ اسلام چونکہ اصول ہے کوئی نظام یا سسٹم نہیں' اگر یہ سسٹم ہو تو یہ زمان وہ مکاں کے اصولوں کے تابع ہو اور زمان و مکان کے اصولوں کے تابع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ متغیر ہو اور آخرالامر ٹوٹ جائے۔ جس طرح جسم ہے' چاہے جتنا ہی قوی ہو لیکن وہ زمان و مکان کے اصولوں کے تابع ہوتا ہے۔ تو اسلام اصول ہے' اپنی اولین حیثیت میں یہ اصول ہے اور یہ سسٹم نہیں ہے۔ اسے سسٹم کہنا (اس کی توہین ہے)۔ یہ سسٹم پیدا کرتا ہے وہ سسٹم ٹوٹ جاتے ہیں پھر یہ نئے سسٹم پیدا کرتا ہے۔

تحسین | یعنی نہ یہ سسٹم ہے نہ نظریہ (آئیڈیالوجی) ہے۔ یعنی جس انداز میں اسے آئیڈیالوجی کہا جاتا ہے۔

سراج | آئیڈیالوجی کی طرف ہم آتے ہیں کیونکہ آئیڈیالوجی جو ہے وہ عہد جدید میں کفریات کی سب سے بڑی علامت ہے۔ آئیڈیالوجی کا لفظ جو ہے وہ وحی کے مقابل ہے۔ بالکل یعنی کائنات کی روحانی تعبیر میں وحی کا جو حصہ ہے' کائنات کی انسانی اور مادی تعبیر میں وہی آئیڈیالوجی کا حصہ ہے۔ سمجھا آپ نے؟ یعنی اسلام نہ آئیڈیالوجی ہے اور نہ سسٹم ہے۔ ہمارا دعویٰ یہ ہے' بلکہ ہمارا کیا اسلام کا خود اپنا یہ دعویٰ ہے کہ وہ عالمگیر ہے' زمان و مکان کے اصولوں سے بلند ہے۔ لہٰذا وہ زمان و مکان میں کارفرمائی تو کرتا ہے لیکن اس کی ایک جہت زمان و مکان سے باہر بھی ہے۔

اچھا! تو اب آپ دیکھئے کہ ایران کی تہذیب تشکیل پائی۔ لوگ کہتے ہیں کہ صاحب! ایرانیت اور عجمیت آئی اور اس نے خراب کیا' زوال پیدا ہوا اگر آپ عرب کی تہذیب کو بنیاد بنا کر دیکھیں تو آپ دیکھیں گے کہ ایران کی تہذیب کا مزاج عربی نہیں ہے اور افریقہ کی تہذیب کا مزاج بھی عرب جیسا نہیں ہے۔ لیکن بحیثیت اصول ایک ارضی مظہر کو دوسرے ارضی مظہر تہذیب کے لئے معیار نہیں بنایا جا سکتا[۲] ۔ کیوں کہ اگر ہم یہ کہیں جیسے کہ مغربی مورخین نے دیکھا کہ ایران کی تہذیب زیادہ بھرپور تھی تو انہوں نے کہا صاحب عرب کی تہذیب جو تھی وہ تہذیب ہی نہیں تھی سرے سے' اور وہ بدویت تھی اور وہ وحشی پن تھا' تہذیب تو اسلام کی ایران میں ہے ـــــ جب تہذیب کے نقطہ نظر سے دیکھا تو انہوں نے عرب کو حذف کر دیا اور جب آپ نے اصول اور سلف کے نقطہ نظر سے دیکھا تو ایران کو رد کر دیا۔ تو یہ خرابی اور غلطی پیدا صرف اس لئے ہوئی ہے کہ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ تمام تہذیبی سانچے جو ہیں وہ ایک دوسرے کے لئے معیار نہیں ہیں بلکہ ان کا بالاتر فاعلی تشکیلی اصول ان کا معیار ہے۔ اچھا! (یہاں ضمناً ایک اور چیز) تشکیل تکملیت اور کاملیت کے ایک معنی اور بھی ہیں۔ کسی ایک نسل انسانی میں (نسل ہائے انسانی متعدد ہیں نا!) تمام حقائق کی بہ تمام و کمال نہ تو سمائی ہو سکتی ہے نہ ظہور ہو سکتا ہے' چنانچہ ایک ذہن ہے' فرض کیجئے ایرانی ذہن ہے' اس کا ایک خاص اسلوب میں دس ہزار برس میں ایک ارتقا ہوتا چلا گیا ہے' یعنی ارتقا کا لفظ ہم یہاں بالکل مذہبی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں کہ وحی خداوندی کی وہاں مختلف شکلیں پائی جاتی ہیں۔ دس ہزار سال سے۔ جو کچھ وہاں موجود ہے وہ کل کا کل گمراہی نہیں' تو ان کی ایک تربیت ہوئی ہے۔ جب اسلام جائے گا تو جیسا کہ اصول ہے مذاہب میں کہ جو مخاطب ہیں ان کی زبان میں اسلام ان سے کلام کرتا ہے۔ (حضرت جبرائیل کے بارے میں بھی بعض ایک روایتیں ہیں ناں کہ وہ تمام انبیاء سے ان کی زبان میں بات کرتے ہیں) اسی طرح اسلام ہے کہ اسلام جن مذاہب سے' جن علاقائی دائروں سے کلام کرتا ہے ان کی زبان میں کلام کرتا ہے۔ یعنی ان کی نسلی زبان بولتا ہے۔ جن حقائق سے وہ آشنا ہیں' جن حقائق کے ذریعے ان کی تربیت کی گئی ہے' اسلام اپنی تہذیب کی بنیاد ان حقائق پر رکھتا ہے اور اپنے

تصور حقیقت کو اس سانچے میں داخل کر کے اس تناظر کی معنویت پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ ہم اصول کی سطح پر دیکھیں کہ عرب کی تہذیب جو ہے اس کا بنیادی سوال کیا ہے؟ عرب میں جو اسلامی تہذیب متشکل ہوئی اس کا بنیادی سوال ہے کہ آدمی کا اللہ سے رشتہ کیا ہے دوسرے لفظوں میں عبد اور معبود کا رشتہ کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہوا کہ آدمی کا اللہ سے رشتہ جو ہے وہ عبادت کے رشتہ ہے۔ تو ان کا دوسرا سوال یہ ہوا کہ عبد اور معبود کا رشتہ کیا ہے۔ اس سوال کے بارے میں انہوں نے ایک جواب دیا' اطاعت۔ اس کی بنیاد ایک انسانی رویے پر ہے کہ اللہ تمہیں دیکھ رہا ہے کہ ہمہ وقت انسان یہ محسوس کرے گا کہ اللہ اس کو دیکھ رہا ہے تو عبادت کی کیفیت جو ہے وہ بدرجہ احسان موجود ہے عرب کی تہذیب میں............ ۵

تو بات یہاں تک ہوئی کہ عرب میں جو تہذیب پیدا ہوئی مسلمانوں کی' اس کا اصول یہ ہے کہ عبد اور معبود کا رشتہ کیا ہے؟ اور بنیاد اس کی اس پہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو اس کے تمام اعمال میں ہمہ وقت دیکھ رہا ہے۔ یہ درجہ احسان ہے۔ اطاعت کے حوالے سے احسان پہ عرب کی پوری تہذیب کی بنیادی ہے۔ اب اسلام جب ایران میں داخل ہوتا ہے تو ایران نے جس طرح "تربیت پائی ہے اس کی کیفیت کچھ اور ہے۔ لہٰذا اسلام جب یہاں آتا ہے تو یہاں حقیقت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ حقیقت کے ایک اور پہلو کا ظہور ہوتا ہے۔ یعنی ایران کی تہذیب میں آنے کے بعد یا آریائی سرزمین میں داخل ہونے کے بعد اسلامی تہذیب کا اصول حقیقت جو ہے ان معنوں میں بدلتا ہے کہ اس کا پہلو بدل گیا اور ان معنوں میں قائم رہتا ہے کہ حقیقت وہی ہے جامعیت توحید ذاتی و صفاتی۔ اب دیکھیے ایران کی تہذیب جو توحید ذاتی و ثنویت صفاتی کی تہذیب تھی۔ وہ صفات کو الگ الگ کرتے ہیں' ذات کو واحد مانتے ہیں۔ ان معنوں میں جب ہم ایران میں داخل ہوتے ہیں تو یہاں حقیقت کا جو پہلو ہے وہ بدل گیا' اب ایران کی تہذیب کا بنیادی سوال ہے مجاز اور حقیقت کا رشتہ کیا ہے؟ یعنی عرب میں جو رشتہ عبد اور معبود کا تھا وہ یہاں آ کر مجاز اور حقیقت کا بن گیا۔ عرب کی تہذیب میں بنیادی اصول یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ہمہ وقت انسانی اعمال دیکھ رہا ہے ایران میں یہ اصول ہو گیا کہ انسان تجلیات کو نیہ میں

افعال الیہ کو ملاحظہ کر رہا ہے۔ سمجھا آپ نے؟ تو اب اس مرکزے کے گرد اسلامی تہذیب کا ایک نیا دائرہ بنا اور جو کچھ ایران کی فکر نے دس پندرہ ہزار برسوں میں حاصل کیا تھا اس میں جو خیر موجود تھا وہ اسلام نے جذب کر لیا۔ مزاجاً یہ دونوں تہذیبیں الگ الگ ہیں لیکن علوی یا متعالی اصول کے لحاظ سے عرب میں حقیقت کے ایک پہلو کا ظہور ہے' یہاں حقیقت کے دوسرے پہلو کا ظہور ہے۔ اور نفس انسانی کے تقاضوں کی رعایت رکھنے کے معنی یہی ہیں کہ کوئی ایک انسانی گروہ تہذیبی سطح پر حقیقت کا کلی ظہور نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے ہم نے معاشرہ مدینہ کو تہذیب سے الگ کر لیا تھا۔ ٹھیک ہے؟ اسی کے ساتھ آپ دیکھئے کہ اسلام افریقہ میں جاتا ہے' جب اسلام افریقہ کی طرف جاتا ہے تو افریقہ میں تین چار چیزوں سے اس کو سابقہ پڑتا ہے۔ وہاں بربر سحر کی روایت ہے' قبائلی سحر کی روایت ہے' قبطی ذہن کی روایت ہے' مدرسہ سکندریہ کے اثرات ہیں لیکن اصل میں افریقہ کی سرزمین ایک کنارے سے دوسرے تک جادو کی سرزمین ہے۔ منتر اس کا بنیادی اصول ہے اور تسخیر اس کا بنیادی اصول ہے۔ وہ بحث کرتا ہے کائناتی اور انسانی قوتوں کے تصرف سے لہٰذا آپ دیکھئے گا کہ افریقہ میں اسلام نے جو تہذیب تشکیل دی مختلف عناصر سے' اس نے مصری ذہن کو بھی جذب کیا اپنے اندر۔ بربر ذہن کو بھی شامل کیا' اور بلیک افریقہ کے ذہن کو بھی حاوی ہو گئی۔ اب سب کو جذب کرنے کے بعد اس نے اپنی تہذیب کی بنیاد رکھی ذکر پہ۔ روایت ذکر اسلامی تہذیب میں سب سے زیادہ قوی افریقہ میں ہے کیوں؟ اس لئے کہ ان کی پوری تربیت جو ہے وہ منتر کے اصول پر ہے۔ جس طرح عرب میں سوال یہ تھا کہ عبد اور معبود کا رشتہ کیا ہے؟ اور ایران میں سوال یہ تھا کہ مجاز اور حقیقت کا رشتہ کیا ہے؟ اس طرح افریقہ کا سوال یہ ہے کہ اسم اور موسوم میں کیفیت تصرف کا رابطہ کیا ہے؟ چنانچہ انہوں نے جو تہذیب پیدا کی اس میں تصوف کی حکمت کی جہت اتنی زیادہ ظاہر نہیں ہوتی ہے' جتنی ذکر کی جہت غالب آتی ہے۔ تو افریقہ کی پوری تہذیب کی بنیاد جو ہے وہ ذکر پر ہے' تو اب دیکھئے عرب دائرے میں تعبد کی حقیقت ظاہر ہوئی ہے' ایرانی دائرے میں "تفکر" کی حقیقت ظاہر ہوئی ہے اور افریقی دائرے میں میں "تذکر" کی حقیقت ظاہر ہوئی۔ یہ تمام ایک ہی حقیقت.......... (کے دائرے ہیں)۔ جس

طرح سے اسماء الہیہ اشارہ ایک ہی ذات کی طرف کرتے ہیں لیکن اپنی نوعیت میں مختلف ہوتے ہیں اسی طرح اسلامی تہذیب کا معاملہ ہے کہ وہ حقیقت کے ایک خاص پہلو سے حقیقت مطلق تک رسائی دیتی ہے۔ چونکہ انسان اور انسانی تہذیب کوئی مطلق چیز نہیں ہے بلکہ مقید بہ زمان و مکان ہیں لہٰذا اس کی اپروچ جو ہے وہ بنیادی طور پر مطلق نہیں ہو گی' مقید بہ زمان و مکان ہو گی۔

اچھا جناب! یہ تین تہذیبی دائرے ہم نے اس طرح سے متعین کر لئے۔ اب آپ دیکھئے کہ اسلام جب نکلتا ہے مکہ سے تو اس کا رخ عجم کی طرف ہوتا ہے ایک خاص انداز سے' کہ مکہ سے مدینہ' مدینہ سے کوفہ' کوفہ سے دمشق' دمشق سے بغداد' بغداد سے قسطنطنیہ' ہرات' غزنی' لاہور اور دہلی۔ یہاں آ کر اس کا نقطہ اختتام ہے۔

اس سے آگے اسلامی تہذیب بڑھی نہیں یعنی بحیثیت مراکز علمیہ اور بحیثیت مراکز معرفت یہ اس کا اختتام سفر ہے اسی میں دمشق سے ایک راستہ پھوٹتا ہے جو قاہرہ قیروان اور شمالی افریقہ سے ہوتا ہوا سپین چلا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ جو پیشرفت ہے اسلامی تہذیب کی اس کے کیا معنی ہیں؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ وحی جب انسانی مظاہر میں ظاہر ہوتی ہے تو اس کے اندر ایک بہت بڑی مرکز گریز قوت پیدا ہوتی ہے اور وہ اپنے مرکز سے محیط کی طرف بڑھتی ہے یہ اس قوت کا کارنامہ ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے غنچے کے کھلنے کا عمل کہ غنچے کی حیثیت میں تمام پتیاں متحد ہو کر ایک حقیقت کو تشکیل دیتی ہیں اور جب غنچہ زمان میں کھلتا ہے یعنی زمان میں آتا ہے تو اس کی پتیاں الگ الگ ہو جاتی ہیں۔ حقیقت متبدل نہیں ہوئی بلکہ اجمال سے تفصیل میں منتقل ہو گئی۔ تو یہ جو پورا سفر ہے اسلامی تہذیب کا یہ اس کے اصول حقیقت کا انسانی Context میں اجمال سے تفصیل میں منتقل ہونے کا عمل ہے۔

اب اس بنیاد پر ہم پہلے ایک مطالعہ کر لیں۔ ہندوستان کا۔ مرا خیال ہے اسلام کا جب دنیا کی دوسری تہذیبوں سے مقابلہ وجود میں آیا تو دنیا کی تمام تہذیبیں کسی نہ کسی سوال میں پھنسی ہوئی تھیں۔ جیسے ایران مجاز و حقیقت کے قضیے کو حل نہیں کر پا رہا تھا' وہ برس ہا برس سے وہاں پھنسا ہوا تھا۔ یونان نوعیت وجود کے مسئلے کو حل نہیں کر پر

رہا تھا' اس کی پوری تہذیب نوعیت وجود کی تعریف متعین کرنے کی کوشش میں ہے۔ اسی طرح ہندوستان کا سوال کیا ہے؟ ہندوستان میں دو سوال بنیادی ہیں۔ آتما اور مایا کا تعلق کیا ہے؟ اور اس تعلق کی کتنی کیفیتیں ہیں؟ اور دوسرا جو بنیادی ان کا سوال ہے اور جس سوال کے ضمن میں یہ سوال آیا ہے وہ یہ ہے کہ وحدت سے کثرت کیسے پیدا ہوتی ہے اور کثرت دوبارہ وحدت میں کیسے چلی جاتی ہے؟ یہ جو سوال ہے اس سے دنیا میں اور کسی نے اس طرح بحث نہیں کی ہے ترجیح دے کر جتنی ہندو ذہن نے کی ہے۔ یعنی وید کے آغاز سے لے کر شنکر اچاریہ اور رام نوج تک اور اس سے آگے آپ آیئے تو مدھوا اور ان لوگوں تک تمام ہندو فکر کا سارا سوال جو ہے بنیادی طور پر وہ وحدۃ اور کثرت کے مظاہر سے تعلق رکھتا ہے۔ اچھا! اس صورت حال میں اسلام یہاں آتا ہے تو جہاں جہاں اسلام جاتا ہے اس کی تکمیلیت کے معنی یہ ہیں کہ تہذیب انسان کا جو مظہر جس درجہ پہ ہے اس کے بنیادی سوال کو حل کر کے اسے اس کی تکمیل تک پہنچا دیا جائے اگر وہ تہذیب خشک لکڑی ہے تو اسے آگ میں پہنچادے اور پھول کا بوٹا ہے تو اسے باغ میں پہنچا دے۔ ہر تہذیب کے اندر جو کمال ودیعت کر دیا گیا ہے اسے اس کے آخر تک ظہور میں لے آئے۔ انفرادی طور پر بھی اسلام یہی کرتا ہے اور اجتماعی تہذیبی سیاق و سباق بھی یہی کرتا ہے چنانچہ جناب! اب جب ہم ہندوستان میں داخل ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے مرحلے میں مشائخ چشت آ رہے ہیں وہ آئے' انہوں نے لوگوں کے نام تبدیل کروا دیئے۔ دوسرے مرحلے میں مشائخ قادریہ' مشائخ سہروردیہ آئے وہ پھیل گئے اور انہوں نے لوگوں کی اسلامی تربیت کر دی' لیکن ابھی اسلام کا سکہ بند تہذیبی تناظر اور نظام پیدا نہیں ہوا ہے نہ اسلامی ہیتوں نے ابھی جنم لینا شروع کیا ہے۔ اسے آپ دیکھئے معرفت اور تصور کے پس منظر میں اور آرٹس کے حوالے سے دیکھیے کہ مغلوں سے پہلے جو حکمران بھی یہاں آئے انہوں نے کوئی بڑی فنی ہستیاں پیدا نہیں کیں۔ مغل آئے تو آرٹس فارم یہاں پیدا ہوئیں اور مختلف درجوں پر یہ کام ہوا۔ لیکن کیا یہ کام تنہا مغلوں نے کیا؟ نہیں' مغلوں نے ان سب چیزوں کو جذب کر کے ایک شکل دے دی تو گویا ان تمام طریقوں کے فکر کا اور طریقہ ہائے سلوک کا سارا آنا جو تھا ایک شجر کی تشکیل تھی مغل

عہد شاہ جہانی میں آرٹ کا عہد ثمر آیا اور وحدت الشہود کا نظریہ جو ہے وہ طریق سلوک کا ثمر ہے۔ ہندوستان میں کیوں؟ اس لئے کہ اس کا براہ راست تعلق اس سوال سے ہے جس سوال میں ہندو تہذیب برس ہا برس سے پھنسی ہوئی تھی کہ وحدت اور کثرت کا تعلق کیا ہے۔ یعنی آپ چاہیں تو وحدت الشہود کا ترجمہ "مایا کی وحدت" کر دیجئے۔ بھئی شہود مایا ہی کے ہم معنی ہے۔ ہندو اصطلاح میں شہود کے معنی ہیں مایا اچھا جناب! تو اب دیکھئے کہ وحدت الشہود کے بارے میں شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ ایک نزاع لفظی ہے اور اس میں اور وحدۃ الوجود میں کوئی بڑا فرق نہیں۔ میرا سوال یہ ہے کہ حضرت مجدد جیسے بڑے آدمی کو یہ نزاع لفظی پیدا کرنے کی ضرورت کیا تھی' تو ضرورت یہ تھی کہ وحدت الوجود کی وہ جہت ابھی مکمل نہیں ہوئی تھی جو ہندو ذہن کا جواب دیتی۔ ہندو ذہن کا جواب تھا وحدت اور کثرت کا تعلق۔ چنانچہ وحدت الشہود میں یہ چیز پہلی مرتبہ بالصراحت بیان ہو گئی کہ یہ تعلق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وحدہ الشہود ایک ایسا نظریہ ہے جو ہندوستان کے دائرے سے باہر ہی نہیں نکلا اور جتنی آرٹ فارم ہندوستان میں پیدا ہوئیں ان پر بنیادی طور پر مشائخ نقشبندیہ کا اثر رہا۔ خود اردو زبان' اردو نثر' اردو شاعری مشائخ کے اثرات کے پیش منظر سے پھوٹی ہیں۔ تو یہ چیز خالص ہندوستان کے لئے تھی اور ہندوستان کے مسئلے کو حل کیا اس چیز نے اور حل کیسے کیا؟ اس کی تفصیلوں میں تو نہیں جاتے اس وقت ہم یہاں۔ (لیکن مختصر یہ ہے کہ) وحدت الشہود نے یہ کہا کہ لفظ وجود کا اطلاق تمام سطحوں پر یکساں نہیں کیا جا سکتا بلکہ ذات بحث یا ذات الٰہیہ جو ہے وہ وجود اور عدم کی ثنویت ان دونوں شقوں سے ماورا ہے اور اس کے درمیان ایک اصول ظل ہے جس کے ذریعے وجود کی ممکن شکل قائم ہوتی ہے لہٰذا یہ اصول ظل جو درمیان میں آیا برزخ کے طور پر ایک اصول رحمت ہوا۔ کیونکہ اگر نہ ہوتا تو ممکن قائم ہی نہ ہوتا یا وجود میں نہ آتا۔ اس ایک ژولیدہ و منتشر تہذیب کو ایک مربوط تہذیبی منظر میں ڈھال دیا۔ اس کی معنویت پہ ہم آگے گفتگو کریں گے۔

اب ہم آتے ہیں اسپین کی طرف۔ اسپین کی سرزمین وہ واحد مثال ہے جہاں مسلمانوں نے کوئی تہذیب قائم کی' اسے چھوڑ کر چلے آئے اور وہ تہذیب ختم ہو گئی

اور وہاں انتہائے کمال تک پہنچے' سب کچھ کیا' یورپ پر اثرات ڈالے وغیرہ۔

جب میں اس تہذیب کا مطالعہ کر رہا تھا تو میں نے دیکھا کہ اگر اصولی اعتبار سے دیکھیں تو اسپین کی مسلم تہذیب اپنی تمام خوبیوں کے باوجود اسلامی نقطہ نظر سے ادنیٰ ترین درجے کی چیز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ پہلے تو اس کے انسانی تانے بانے کو دیکھیے۔ اسلامی تہذیب کی بنیاد قصبے اور گاؤں کے ربط پہ ہے۔ علامہ ابن خلدون نے اس سلسلے میں جو بحث کی ہے وہ آپ کی نظر میں ہے' تو اسلامی تہذیب نے قصبات پیدا کئے' کوفہ' بصرہ' یہ سب قصبات میں چھوٹے چھوٹے۔ ہرات' غزنی' یہ کیا ہیں' یعنی کسی کی آبادی پچاس ہزار' کسی کی آبادی ساٹھ ہزار' ان کے علاوہ اسلام نے تین شہر پیدا کئے۔ بغداد' دہلی اور اسپین۔ شہروں کا ایک نظام ہے۔ قرطبہ' غرناطہ' طلیطلہ۔ یہ سب بڑے بڑے شہر ہیں باقاعدہ سپین میں قصبات نہیں پیدا کئے اسلام نے' وہاں اسلام نے دیہاتوں کا کوئی سلسلہ تیار نہیں کیا۔ صرف بڑے شہر پیدا کئے اور بہت بڑے شہر پیدا کئے۔ لیکن اس تہذیب میں ارضیت سب سے زیادہ پائی جاتی ہے ــــ اسلامی تہذیب کے دوسرے منطقوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ ارضیت اسپین کی تہذیب میں پائی جاتی تھی۔ چنانچہ وہ زمان و مکان کے اثرات و حادثات کا اثر بھی اتنا ہی قبول کرتی تھی۔ چونکہ اس کی اصولی بنیاد کمزور ہے اور ارضی ڈھانچا بہت بڑا ہے' لہٰذا ارضی ڈھانچا ٹوٹ جاتا ہے چنانچہ آپ دیکھیے کہ جو حشر اسپین کا ہوا بالکل وہی حشر بغداد کا ہوا اور وہی حشر دہلی کا ہوا۔ بڑے شہر کا ڈھانچا اسلام کا تہذیبی مزاج نہیں۔ لیکن چونکہ یہ حقیقت کے ایک پہلو کو ظاہر کرتا ہے۔ اسم البدیع کے ظہور کو' اسپین میں مسلمانوں نے عدم محض سے ایک تہذیب پیدا کر دی۔ وہاں کے مسیحی عناصر کو اپنے اندر جذب نہیں کیا۔

تحسین | سراج! یہاں ایک بات وضاحت طلب ہے! ابھی تو آپ یہ فرما رہے ہیں کہ اسلامی تہذیب جہاں جہاں بھی گئی وہاں اس کے جو بھی مظاہر ہمارے سامنے آئے وہ عدم سے وجود میں نہیں آئے بلکہ یہ کہ ایک عنصر موجود تھا' اس میں اس نے تبدیلی کی۔ تو سوال یہ ہے کہ اسپین میں ایسی صورت حال کیوں نہیں؟

سراج | اسپین میں یہ صورت اس لئے نہیں ہوئی کہ ایک تو جو کچھ بھی وہاں تھا

وہیں رہا۔ وہاں کے عیسائی کو مسلمان نہیں کیا اسلام نے اور جاتے ہی ان سے ایک آڑ' ایک حجاب کی بنیاد رکھ دی اور جو بھی اسلامی تہذیب وہاں پیدا ہوئی اس کی نمود اسپین سے نہیں تھی بلکہ مراکش سے آ کر جو لوگ آباد ہوئے تھے انہوں نے اپنی تہذیب بنائی' تو ان معنوں میں تو اس کا مادہ جو ہے وہ ایک قبل از اسلام عنصر سے تعلق رکھتا ہے کہ افریقہ سے آیا ہے لیکن اسپین کے حوالے سے اجنبی ہے۔ اسپین میں قبول اسلام کی شرح بہت ہی کم رہی ہے۔ مسلمانوں نے عیسائیوں کو الگ رکھا خود الگ رہے اپنے شہر بنا کر ___ تو شہر کی بنیاد جو ہے ایک احساس عدم تحفظ پر ہوتی ہے۔ چونکہ مادہ انہوں نے وہاں سے مستعار نہیں لیا تھا لہٰذا اسلام اسپین میں ابدا سے لے کر آخر تک ایک اجنبی پودا رہا۔ کھجور کے درخت کی طرح۔ عبدالرحمٰن اول کے کھجور کی طرح وہ ایک اجنبی پودا رہا۔

تحسین | لیکن سوال یہ ہے کہ ایک تہذیب جو تقریباً" وہاں وفور حیات سے مملو تھی' میرے اپنے نقطہ نظر کے مطابق اور تقریباً" آٹھ سو سال تک ایک تہذیب وہاں جمی رہتی ہے تو سوال یہ ہے کہ کیا وہ صرف شہروں کی بنیاد پر جمی رہی وہاں؟

سراج | بالکل شہروں کی بنیاد پر جمی رہی' اس لئے کہ آپ تاریخ دیکھیں اسپین کی۔ وہاں قبول اسلام اور دیہاتوں کا قریہ جال تو رہا ہی نہیں چھوٹے چھوٹے راجواڑے بنے رہے۔ تو آٹھ سو برس وہ اپنے اندر کی قوت سے موجود رہی۔ لہٰذا جیسے ہی اس کے اندر کی قوت کو زوال آیا وہ مٹ گئی۔ سپین کے سوا اور کوئی اسلامی تہذیب کبھی نہیں مٹی۔ جن علاقوں میں اسلام نے اپنی تہذیب کی بنیاد ڈالی' وہ تمام تہذیبی علاقے آج تک اسلام کے پاس ہیں جیسے کہ روز اول تھے' سوائے سپین کے اور اس کی وجہ یہی تھی' کہ اس میں اتنی زیادہ ارضیت پائی جاتی تھی اور ارضیت کی وجہ سے اس میں عصبیت کی بہت سی نوعیتیں پائی جاتی تھیں' اسی وجہ سے اس نے صرف شہروں کا نظام تشکیل دیا اردگرد کا سلسلہ دیہات سارے کا سارا مسیحی رہا۔

تحسین | صرف زوال اسپین کو اگر ہم سامنے نہ رکھیں بلکہ بعد کے بھی جو ادوار آتے ہیں یعنی تہذیب کے زوال کے۔ (یہ الگ بحث ہے کہ آپ اسے زوال تسلیم بھی کرتے ہیں یا نہیں) اس پہ بھی آپ ابھی تھوڑی سی روشنی ڈالئے گا' میں یہ کہنا چاہتا ہوں

کہ جو بھی زوال ہوا ہے مسلم تہذیب کا' وہ اسپین میں بھی نظر آتا ہے ہمیں اور اس کے بعد بغداد میں بھی غالباً" اور اس کے بعد دلی کا مرحلہ ہے تو وہ بعض جو اساتذہ ہیں کلچر کے' ان کے نزدیک یہ ہے کہ مسلم تہذیب کا زوال جو تھا وہ اصل میں تو تفکر کے نہ ہونے کی وجہ سے تھا اور وہ جوان میں ایک فکری اپج' تجسّس کا مادہ اور رحجان آگے بڑھنے کا' وہ ختم ہو گیا وغیرہ' تو گویا اس جمود کی وجہ سے مسلم تہذیب کو زوال ہوا تو کیا آپ اس سے اتفاق کرتے ہیں۔

سراج | اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ جو اساتذہ ہیں کلچر کے' انہوں نے عام طور پر اس طرح کیا ہے کہ جب انہوں نے دیکھا کہ عرب میں تہذیب کی تکمیل ہوئی تو وہ اپنے طور پر کلیت بن گئی تو انہوں نے کہا کہ چونکہ عربوں میں فلاں فلاں جذبوں کا زوال ہو گیا تھا لہٰذا ان پر ایرانی غالب آ گئے اور پھر ایران میں انہوں نے دیکھا کہ وہ یونٹ مکمل ہو گیا تو اس کے بعد انہوں نے کہا کہ ان کے ہاں فلاں فلاں عناصر کا زوال ہو گیا تھا تو اس طرح یہ اساتذہ کلچر تجزیہ کرتے ہیں--- یہ طریقہ غلط ہے تہذیب کو دیکھنے کا۔

تہذیبوں میں زوال پیدا ہوتے ہیں۔ بالکل' تہذیبوں کا اصول وہی ہے جو جسم انسانی کا ہے' جو تمام ارضی چیزوں کا اصول ہوتا ہے' ان کو زوال ہوتا ہے اور ان کا زوال ان میں خلقاً" موجود ہوتا ہے۔ تو اس طرح زوال ضرور آتے ہیں لیکن اسلامی تہذیب اور دوسری تہذیبوں کا ایک فرق آپ دیکھ لیجئے۔ ہندومت ہے' بدھ مت ہے' مسیحیت ہے' ان تمام نے اپنی اپنی تہذیبوں کی بنیاد ڈالی اور چونکہ تہذیب ایک ارضی مظہر ہوتا ہے لہٰذا ان تمام کو زوال ہوا لیکن یہ چونکہ حقیقت کے ایک پہلو سے تعلق رکھتی تھیں اس لئے یہ یا تو فنا ہو گئیں یا متحجر ہو گئیں۔ فنا اس طرح سے ہوئیں کہ یہ بالکل مٹ گئیں جیسے بدھسٹ تہذیب بالکل کاملاً" مٹ گئی۔ یعنی مہایانہ بدھ ازم یا ہنیان بدھ ازم جو ہے اسے آپ ایک لمحہ کو بھول جایئے تو ہندوستانی بدھ مت تہذیب تو مٹ گئی ناں! ہندومت کا یہ رہا کہ اس کا پورا ڈھانچا باقی رہا اور اس کے پیچھے جو اس کی فکری روایت تھی وہ ختم ہو گئی تو وہ متحجّر ہو گئی ایک طرح سے۔ زمان و مکان میں وہ متحجر ہو گئی' حنوط ہو گئی' اسلام کا معاملہ یہ ہے کہ چونکہ اس ... یہی

اپنے مراکز تبدیل کرتا ہے اور حقیقت کے مختلف پہلوؤں کو ظاہر کرتا ہے لہٰذا یہ ہوتا ہے کہ جب ایک جگہ اس کی تہذیب کا امکان ختم ہو جائے اور وہ تہذیب اپنے اصل سے دور ہو جائے اور متحجر اور ارضی ہو جائے تو ایک قوت آتی ہے جو اسے توڑ کر الگ کر دیتی ہے یعنی زوال بغداد کو اس نقطہ نظر سے آپ دیکھئے کہ صاحب! پورا جو کچھ مسلمانوں نے اس وقت حاصل کیا تھا وہ سب ختم ہو گیا تو یہ ایک بہت بڑا سانحہ ہے لیکن اس اعتبار سے آپ دیکھئے کہ ایک ایسی قوت اسلام میں داخل ہوئی جو اس سے آگے چل کر اسلام کی سب سے بڑی علمبردار بنی یعنی منگول۔ جن کی Human Quality اہل بغداد سے کہیں زیادہ بہتر تھی تو از روئے تدبر الیہ یہ بات واقع ہوئی ناں ______

تو اب آپ دیکھئے کہ تہذیب اسلامی میں بغداد ایک فکری مرکز تھا اور یہ مرکز جب ٹوٹ گیا تو ایسا نہیں ہوا کہ اسلامی تہذیب کی دانش ختم ہو گئی۔ عام طور پر یہ مستشرقین جب نظر ڈالتے ہیں تو ان کی نگاہ پڑتی ہے بغداد پر' تو وہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد مسلم ذہن کا زوال ہو گیا حالانکہ ہوا صرف اتنا کہ وہ مرکز بدل گیا وہاں سے اور ایران سے گزرتا ہوا ہندوستان میں چلا آیا۔ سولہویں سترہویں صدی کے بعد جو تحریکیں ہندوستان میں پیدا ہوئیں ہیں ان کی اہمیت کو آپ دیکھئے تو بنیادی طور پر پوری مسلم دنیا کے سوالوں کا جواب ہندوستان کی مسلم تہذیب سے فراہم ہو رہا ہے اور میں نے پہلے عرض کیا تھا ناں کہ یہ ایک طرح سے اختتام سفر ہے' کہ مختلف شہروں اور علاقوں سے گزرتے ہوئے وہاں کے سارے اثرات لئے ہوئے' اسلامی تہذیب جب آتی ہے ہندوستان میں تو یہ جذب کر کے آتی ہے مختلف تہذیبوں کے اثرات کو اور یہاں ایک بہت غیر معمولی نوعیت کی بات ہے تاریخ انسانی میں۔ کیوں؟ اس لئے کہ اسلام کا دعویٰ جو ہے وہ یہ ہے کہ یہ آخری مذہب ہے اور تکمیل کرتا ہے اور ہندومت جو ہے اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ وہ دنیا کا پہلا مذہب ہے تو گویا ہندوستان کی سرزمین پر آخری مذہب اور پہلے مذہب کا آمنا سامنا ہوتا ہے اور اس تعامل سے جو تہذیب وجود میں آتی ہے وہ تہذیب عالم میں ہمارے بہت سے سوالوں کا جواب دیتی ہے۔ کیونکہ ایک طرف تو یہ پورے دائرے کو مکمل کرتی ہے اور دوسری طرف یہ آغاز اور انتہا کے درمیان ربط کی نوعیت کو واضح کرتی ہے' تیسری

طرف دنیا کے جو دو بنیادی ذہنی روئے ہیں' یعنی آریائی اور سامی' تو ہندو ذہن آریائی ذہن کا سب سے بڑا کارنامہ ہے اور اسلام جو ہے وہ سامی مزاج کا سب سے بڑا مظہر ہے تو ان دونوں کے ملاپ سے جو چیز وجود میں آئی وہ دنیا کی تہذیبی تاریخ کے بہت بڑے سوالوں کے جواب ہمیں دیتی ہے۔ تو مراکز کا جہاں تک معاملہ ہے تو مراکز تو متحرک ہیں۔ مراکز ایک طرف تو تہذیب میں جگہ بدل رہے ہیں' دوسری طرف تہذیب سے الگ یہ جو مراکز ہیں تہذیب کے' جن سے تہذیب متعین ہوتی ہے' وہ بھی حرکت میں آتے رہتے ہیں لیکن ان کی بحث ہم بعد میں کریں گے-- تو یہاں تک تو ہم نے بات کر لی۔

اب ایک اور صورت حال رہتی ہے جس پہ گفتگو ہونی چاہئے اس وقت تو وہ ہے انڈونیشیا کی صورت حال۔ اب تک اسلام کا جن مذاہب سے ربط ہوا ہے ان میں کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جس میں Aboriginal جسے ہم کہتے ہیں' وہ عناصر موجود رہے ہوں سوائے اس کے کہ ہندومت کے کناروں پر کہیں Aboriginal تہذیبوں کے نقش پائے جاتے تھے-- جو ایک طرح کی جاہلیت' اجداد پرستی کی' ارواح پرستی کی اور مظاہر طبعی کے پرستش کی شکل تھی۔ ان سے جو چھوٹے چھوٹے مذہبی طبقے وجود میں آتے ہیں ان سے اسلام کا کوئی بڑا مقابلہ ادھر نہیں ہوا تھا۔ اسلام کا یہ ربط......... یعنی ان اطوار عبادت سے اور زندگی کے ان رویوں سے اور ماوراء کی ان علامتوں سے اسلام کا ربط انڈونیشیا میں جا کر ہوتا ہے۔ انڈونیشیا کا معاملہ یہ ہے کہ اسے کہتے ہیں جزیروں کی تہذیب' مجمع الجزائر کی تہذیب' وہاں ہر جزیرہ اپنے طور پر آزاد مرکز ہے اور اس کا مزاج بہت آبی مزاج ہے' پانی جو ہے وہاں بنیادی حقیقت ہے جو متعین کرتا ہے' وہ جدا بھی کرتا ہے اور ملاتا بھی ہے تو ہندومت وہاں پہلے جا چکا ہے لیکن ہندومت اپنی فکریات کے ساتھ انڈونیشیا پر اثرانداز ہوا۔ اس لئے کہ انڈونیشیا قبول ہی اسے کر سکتا تھا یہاں جب ہم انڈونیشیا کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو ہماری مراد پورے مجمع الجزائر سے ہے۔

تحسین | یہ کیسے اسے قبول کر سکتا تھا' اس کی تھوڑی سی وضاحت کر دیں؟

سراج | اس کی وجہ یہ ہے کہ فطری قوتوں کو دیومالا میں انسانی صورتوں میں مجسم کر دیتے ہیں اور اجداد پرستی اور ارواح پرستی بھی ہے کہ کائناتی قوتوں کی تجسیم کر دیتے

ہیں اجداد اور ارواح کے حوالے سے۔ تو اس لئے ان دونوں میں ایک مشابہت سی پائی جاتی ہے۔ اسلام میں بحیثیت ایک سامی مذہب کے کوئی ایسا عنصر تھا ہی نہیں لیکن جب وہ انڈونیشیا جاتا ہے تو تدبیر الیہ دیکھئے کہ پہلے انڈونیشیا اور ان علاقوں میں موجود اجداد پرستی اور ارواح پرستی کو ذرا سا ابھار دیا جاتا ہے ہندومت کے ذریعے' اور اس کے بعد اسلام جاتا ہے تو اچانک پھیل جاتا ہے اور پہلا اثر وہ کس چیز پر ڈالتا ہے؟ پہلا اثر وہ ڈالتا ہے نظام حکومت پہ۔ پہلے وہاں ہندوانداز کے رجواڑے ہوا کرتے تھے اور یکایک اس کے بعد وہاں سلاطین کے طور پر مسلم مراکز بننا شروع ہو گئے سیاسی۔ ایک بات تو یہ وجود میں آئی۔ دوسری بات یہ ہے کہ تصوف جس طرح دنیا کے دیگر تہذیبی دائروں میں اسلام کے عمل کرتا رہا ہے وہاں بھی اس نے عمل کیا ہے۔ انڈونیشیا میں بھی اس کا بہت ظہور ہوا ہے۔ لیکن وہ ظہور نہ تو ذکر کا ظہور ہے بنیادی طور پر اور نہ وہ اظہار بنیادی طور پر حکمت کا اظہار ہے۔ ان دونوں میں کوئی چیز نہیں بلکہ وہاں بنیادی طور پر' جو چیز وجود میں آتی ہے وہ ہیں اولیا' وہ افراد میں جو اپنی موجودگی سے معاشروں کو منضبط رکھتے ہیں۔ اب آپ دیکھئے کہ محض اس اصول میں اجداد پرستی کی تربیت کس طرح جھلکتی ہے؟ لہٰذا انڈونیشیا اور مجمع الجزائر میں جو مسلم تہذیب پیدا ہوئی اس میں تصور انسان کامل اور تصور خلافت الٰہیہ اور تصرف انسانیہ کا بہت بڑا حصہ ہے۔ تو وہاں حقیقت کا یہ ایک پہلو ظاہر ہوا۔ تو اس طرح آپ دیکھئے کہ جو بنیادی اسمائے الٰہیہ یا بنیادی حقائق جو ہیں وہ کس طرح دائرہ در دائرہ تہذیب کے ساتھ بنتے چلے جا رہے ہیں اور ان میں نسبت ہے وہ دمیدگی نسبت ہے وہ پھیلنے اور اجمال سے تفصیل میں منتقل ہونے کی نسبت ہے اور یہ بھی میں عرض کر دوں کہ ایک تہذیبی دائرے میں جب ہم یہ بتاتے ہیں کہ اس کی بنیاد فلاں چیز پہ ہے تو یہ کوئی مطلق بیان نہیں بلکہ اس میں یہ ہے کہ موجود باقی تمام چیزیں ہیں غلبہ اس اصول کو ہے۔ تو یہ نقشہ بنتا ہے۔

تحسین | لیکن سراج! اس میں جہاں تک مثلاً" انڈونیشیا کا آپ نے ذکر کیا' مسلم تہذیب وہاں جس انداز میں پھلی پھولی وہ تو آپ نے بتایا لیکن اس میں ایک کا اور پہلو بھی ہے---- رسم پسندی کا اور صنم دوستی کا مثلاً" یہ کہ اپنی جگہ عبادات بھی ہیں اور گھروں میں

بت بھی رکھے ہوئے ہیں۔ اس کا کیا جواز بنتا ہے اور کیا یہ ہندومت سے گہری اثر پذیری کا نتیجہ نہیں؟

سراج | اس پر میں نے بہت سوچا ہے اپنے طور پر بھی۔ ہوتا یہ ہے کہ جیسے ہمارے علوم ہیں ناں۔ فقہ ہے' تصوف ہے' تفسیر ہے' اس طرح کے' تو یہ ایک شکل ہمارے سامنے موجود ہے۔ بعض اوقات ترجیحات بدل جاتی ہیں۔ دیکھئے مثلاً" جب ابتدائی میں مشائخ چشت تشریف لاتے ہیں ہندوستان میں اور یہاں ایک قبول اسلام کی فضا ہوتی ہے تو آپ دیکھئے کہ تمدن کی سطح پر کوئی بڑا فرق نہیں ہوا۔ کلچر کی سطح پر ہندو اور مسلم کے درمیان آپ کوئی خط امتیاز اس طرح سے کھینچ نہیں سکتے ابتدائی زمانے میں۔ ابھی ان کی تربیت مکمل نہیں ہوئی تھی۔ آہستہ آہستہ اس کے بعد وقت گزرتے گزرتے نقشبندیہ کا زمانہ آتا ہے اور مسلمانوں کا تمدنی استحکام ہو جاتا ہے تب یہ کہا جاتا ہے کہ لکم دینکم ولی دین ---- انڈونیشیا کا معاملہ کم و بیش یہی ہے کہ اسلام نے صرف یہ کیا کہ بتوں کو بحیثیت معبود یا علامت معبود کے وہاں سے بے دخل کر دیا۔ اب ان کی ایک تہذیبی معنویت تھوڑی بہت رہ گئی ہے' جیسے کہ نو روز کے تیوہار کو' اس کی جو ساری زرتشتی دینی حیثیت تھی اس سے الگ کر کے قبول کر لیا ناں؟ زرتشتی تیوہار تھا باقاعدہ نوروز' لیکن اب وہ خالصتاً اسلامی تیوہار بن گیا ہے' ایران میں تو وہاں جو اس طرح کی چیزیں رہ گئی ہیں ان میں سے بعض قابل اعتراض بھی ہو سکتی ہیں' لیکن یہ کہ پہلا جو بڑا کام اسلام نے کیا ہے وہ یہ ہے کہ اشیائے پرستش کے طور پر انہیں ختم کر دیا ہے' اب ان کی چھوٹی سی کلچرل اہمیت رہ گئی ہے اور اگر اس سے کوئی خرابی وہاں پیدا ہو گئی تو اسلام کے نظام میں اندر ایک ایسا دفاعی حربہ ہے جو اسے دور کر لے گا۔ میرا خیال ہے کہ انیسویں صدی کے آخر سے یہ کام وہاں کچھ شروع ہو چکا ہے۔ اچھا آپ دیکھئے کہ یہ عرب سے کتنی دور ہے۔ لیکن عرب تہذیب کے بھی جو تہذیبی نمونے پائے جاتے ہیں وہ انڈونیشیا میں پائے جاتے ہیں جاوا کے جزیروں کے علاقے ایسے ہیں۔ جنہیں لوگ "مکہ کا برآمدہ" کہتے ہیں۔ جہاں کہا جاتا ہے کہ خلافت راشدہ کا نظام اگر کہیں دیکھا جا سکتا ہے تو ان علاقوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ تو ایسے علاقے بھی ہیں۔ تو یہ قوتیں ایک دوسرے کے ساتھ کلچر اور مذہب کی

سطح پر یہ ایک حرکت میں رہتی ہیں اور ان سے ایک تاثیر و تاثر وجود میں آتا ہے۔ مثلاً آپ دیکھئے وہاں اس وقت سب سے بڑا وسیلہ اظہار جو ہے وہ بالمیز مصوری ہیں۔ فنی اظہار جو ہے وہ بالمیز مصوری ہے جو بنیادی طور پر اسی روایت بت تراشی سے ہے لیکن اسلام نے بہت حد تک اس کو اس کی مذہبی یا تعبدی حیثیت سے کاٹ دیا ہے۔

تحسین | سراج! بہت سی باتیں ہوئیں۔ اس ضمن میں اب میرا ایک سوال یہ ہے کہ مسلم کلچر کے مختلف مظاہر ہمیں نظر آتے ہیں۔ فنون کی سطح پہ۔ لیکن اس میں مسلم کلچر کے جو مہتم بالشان کہے جاتے ہیں یا کہے جا سکتے ہیں وہ خطاطی کہہ لیجئے اور اس کے علاوہ فن تعمیر کہہ لیجئے اور کسی حد تک موسیقی کہہ لیجئے' تو باقی فنون کے بارے میں جو اسلام کا رویہ ہے وہ کیا ہے؟ مثلاً یہ ہے کہ جہاں تک بت تراشی کا تعلق ہے' سنگ تراشی کہہ لیجئے اس کی اسلام نے جہاں تک میں سمجھا ہوں حوصلہ شکنی کی ہے' تو اس کا سبب کیا ہے؟ کہتے ہیں کہ اسلام نے صرف ان دو تین فنون کی اجازت دی ہے اور باقی کی حوصلہ شکنی کی ہے تو اس کا کیا سبب ہو سکتا ہے۔

سراج | دیکھئے اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا کے تمام مذاہب جو ہیں وہ اپنے فنون کا ایک نظام پیدا کرتے ہیں' سوال یہ ہے کہ یہ نظام وہ کیوں پیدا کرتے ہیں؟ بعض جگہوں پر بت تراشی جو ہے وہ کیوں پیدا ہو جاتی ہے اور دوسری جگہوں پر کیوں نہیں پیدا ہو سکتی؟ بعض تہذیبیں موسیقی پر اتنی توجہ کیوں دیتی ہیں کہ دوسرے تمام فنون کو پس پشت ڈال دیتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہر زمانے میں اور ہر وحی کے ساتھ ایک نیا تصور انسان اصل میں پیدا ہوتا ہے۔ اس تصور انسان کی منہاج کا تعین جو ہے وہ علوم کے ذریعے ہوتا ہے اور اس کی جو وجودی تربیت ہوتی ہے وہ فنون کے ذریعے ہوتی ہے۔ انسان ایک تہ دار وجود ہے ناں؟ تو اس میں جن جن چیزوں کی تربیت بنیادی طور پر کرنی مقصود ہوتی ہے' ان پر زور دیا جاتا ہے بنیادی طور پر اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کی تربیت کرنا مقصود نہیں ہوتی ان کو جذب کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ انہیں ختم کر دینا مقصود ہوتا ہے۔ یہ صورت بھی ہوتی ہے تو اسلام کے سلسلے میں ہمارے لوگوں نے بہت معذرت خواہی کا رویہ اختیار کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تصور انسان سے آرٹس کا

ربط نہیں سمجھتے۔ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر بت تراشی ممنوع کر دی گئی تو انسان کا ایک جو اظہار کا طریقہ تھا وہ ضائع ہو گیا۔ یہ نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک راستہ اس لئے بند کر دیتے ہیں کہ دوسرے راستے شدت ظہور کے حامل ہو جائیں مثلاً" بدھ مت نے بت تراشی کی حوصلہ شکنی کی۔ لیکن آخرکار بدھ مت نے دنیا کی سب سے بڑی روایت بت تراشی پیدا کی کیوں آخر اس کی وجہ کیا تھی؟ یا خطاطی کا معاملہ ہے آخر عبرانی تہذیب جو صرف خط پر اپنی بنیاد رکھتی ہے اس نے خطاطی کی روایت کیوں نہیں پیدا کی۔ بدھ مت نے خطاطی کی روایت کیوں نہیں پیدا کی اسلام نے کیوں پیدا کی؟ اس کی وجہ میں آپ سے عرض کرتا ہوں۔ فنون کا تعلق بنیادی طور پر اور حتمی طور پر اصول نجات سے ہے۔ دیکھئے اسلام اور عیسائیت کا مقابلہ یہاں بہت بہتر رہے گا۔ مسیحیت میں نجات کا مدار انجیل پر نہیں ہے' عیسائیت میں نجات کا مدار ہے' حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت پر اور حضرت عیسیٰؑ کی ذات پر۔ لہٰذا شبیہ عیسیٰ جو ہے وہاں نجات کا وسیلہ ہے بنیادی طور پر اور یورپ کی پوری تاریخ میں جو بھی علوم و فنون پیدا ہوتے ہیں ان کا مرکز شبیہ عیسیٰؑ ہے۔ اسلام میں نجات کا مدار قرآن پہ ہے۔ قرآن چونکہ لفظ میں ظاہر ہوا اور لکھا گیا لہٰذا خطاطی مدار نجات بنی تو اب تمام علوم و فنون جو ہیں وہ درجہ وار خطاطی کی طرف رجوع کریں گے۔ آپ دیکھئے کہ اس کا اثر اتنا پڑا کہ جو عرب موسیقی کی اصناف یورپ گئی ہیں انہیں وہاں صوتی طغرے کہا گیا۔ یعنی آوازوں کے طغرے۔ تو خطاطی ہی متعین کر رہی ہے۔ خطاطی ہی فن تعمیر کو بھی متعین کر رہی ہے۔ خطاطی ہی مصوری کو متعین کر رہی ہے۔ آپ مانی و بہزاد کا کام یا کوئی ایرانی مصوری آپ دیکھیں' اس کے بعد مغل مصوری تو آپ کو معلوم ہو گا کہ جو خطاطی کے بنیادی دوائر اور خطوط و نقوش ہیں' وہی اس مصوری کو بھی متعین کر رہے ہیں بنیادی طور پر چاہے براہ راست ذکر نہ کر رہے ہوں یا بالواسطہ کر رہے ہوں تو یہ ایک مخروط بن جاتا ہے ان تمام کا۔ اچھا! تو اب اس میں یہ ہوا ہے کہ ہم نے مختلف دوائر بنائے نا' ان دوائر کی بنیاد انسانی مزاج کی بعض پرتوں پر ہوتی ہے۔ مثلاً" انسان میں عقل موجود ہے' خیال موجود ہے' وہم موجود ہے' انسان میں غضب موجود ہے تو مختلف تہذیبی دائروں کی بنیاد ان مختلف چیزوں کی ترجیح ہے۔ مثلاً کسی تہذیب میں

عقل کو غلبہ یا فوقیت دے دی گئی تہذیبی دائرے میں' کسی تہذیبی دائرے میں خیال کو غلبہ دیا گیا' جیسا کہ ایران کا پورا تہذیبی دائرہ خیال سے پیدا ہوا ہے اسی طرح کوئی ایسا دائرہ بھی ہو سکتا ہے۔ جس میں وہم کو فوقیت دے دی گئی ہو۔ یعنی اشکال وہمہ کی تخلیق کے ذریعے اسے اصول نجات سے منسلک کر دیں کیوں کہ حروف ابجد جو ہیں وہ بھی ایک درجے میں اشکال وہمہ ہی ہیں؟ یعنی وہ منزہ عن الصورت حقائق کی صورت ہیں جو وہم کے ذریعے قائم ہوتی ہے۔ تو یہ اس کا مخروط اس طرح سے بنا ہے اور اس میں گھبرانے' معذرت کرنے کی تو کوئی بات نہیں۔ پھر اسلام نے یہ بھی کہا بعض اوقات کہ بعض برائیاں ہیں جو لازم ہو جاتی ہیں جیسے جسم ہے تو اس میں بیماریاں لازم ہو جاتی ہیں تو مذہبی تہذیب ان بیماریوں کا ازالہ کبھی نہیں کرتی یعنی انہیں مٹا نہیں سکتی سرے سے۔ یا مٹاتی نہیں ہے ازروئے تدبیر الہیہ' بلکہ ان کے ضرر کو کم سے کم کر دیتی ہے۔ مثلاً" آپ دیکھئے کہ مصوری اور بت تراشی کی حوصلہ شکنی کی گئی اور حوصلہ شکنی رہی........ مگر جب یہ مصوری آئی اسلام میں تو اس میں مصوروں نے چھوٹی چھوٹی بعض ایسی رعائتیں کر دیں جس سے وہ اس کے تناظر میں جذب ہو گئیں مثلاً" یہ کہ پس منظر نہیں بنایا' مثلاً" یہ کہ گھوڑا بنایا تو اس میں ایک پھول بنا دیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ کسی اصل گھوڑے کی شکل نہیں بلکہ ایک صورت وہمہ کو خیال سے متشکل کیا گیا ہے۔ کیونکہ اصل گھوڑے پر پھول نہیں ہوتا ہے ناں؟ خرگوش بنایا تو اس کے سر پر ایک شجر چھوٹا سا بنا دیا کہ تاکہ معلوم ہو کہ یہ اصل خرگوش کی شکل نہیں۔ تو جس چیز کی اسلام نے حوصلہ شکنی کی تھی تو اسے اس طرح سے ماہرین فن نے کاٹ کر علیحدہ کر دیا۔ موسیقی کے ضمن میں بھی یہی کام ہوا............ یہ ہے میرا تصور' فنون کے بارےمیں۔

تحسین | سراج! مسلم کلچر' اسلامی کلچر کے حوالے سے تو اب تک بہت سی باتیں ہوئیں اب ہم ذرا پاکستانی کلچر کی طرف آتے ہیں۔ اس باب میں مختلف نظریات اور مختلف تصورات مختلف اوقات میں پیش کئے جاتے رہے ہیں اور اس کی قدامت پر بھی گفتگو ہوتی رہی ہے بعض لوگ پاکستانی کلچر کا منبع اور مصدر بتاتے ہیں سندھ کی تہذیب کو اور دراوڑی تہذیب کو اور اس سے آغاز کرتے ہیں یا یوں کہہ لیجئے کہ گندھارا آرٹس اور

گندھارا تہذیب سے آغاز کرتے ہیں' بعض لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ جب پہلا مسلمان ہندوستان کی سرزمین میں داخل ہوا اس وقت گویا پاکستانی تہذیب کا پہلا بیج پڑا۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ اصل میں پاکستانی تہذیب تو وہی ہو گی جو ۴۷ء کے بعد وجود میں آ رہی ہے اور جس انداز سے ابھی اس کے خدوخال بنیں گے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس باب میں مختلف مباحث بعض اوقات اتنے متناقض ہیں اور ایک دوسرے کو اس انداز میں کاٹتے ہیں کہ حیرانی کی سی کیفیت پیدا ہو چلی ہے۔ اس باب میں آپ کا کیا نقطہ نظر ہے کہ پاکستانی کلچر نام کی کوئی چیز ہے بھی یا پاکستانی کلچر ابھی سیال صورت میں ہے اور اسے وجود میں آنا ہے؟

سراج | یہ ساری بحث میں نے دیکھی ہے مختلف جگہوں پر' اس طرح سے یہ پہلے بھی جاری رہی ہے............ اصل میں تہذیب کے مسئلے پر بحث کرتے وقت اپنے چند بنیادی اصولوں کا تعین ہم کر ہی نہیں سکے شروع میں اور میں نے جیسے پہلے عرض کیا تھا کہ تہذیب کی پہچان ایک عنصر سے متعین ہوتی ہے کہ تصور حقیقت کیا ہے؟ تصور حقیقت کے بعد جو مواد ہے اس کی حیثیت ثانوی رہ جاتی ہے اور وہ مختلف شکلوں میں ڈھلتا ہے' اس تصور حقیقت کے اندر جو مضمر صورتیں ہیں ان کے حوالے سے وہ اپنی ہیئتیں اختیار کرتا ہے اگر تو یہ بات کہی جائے کہ پاکستانی تہذیب میں........... یعنی موہنجوداڑو اور ہڑپہ سے لے کر آج تک کی چیزیں شامل ہیں تو میرے لئے کوئی ایسی پریشان کن بات نہیں ہے۔ پریشان کن بات اس وقت ہو جب ہم یہ کہیں کہ یہ چیزیں اس میں شامل نہیں ہیں۔ کیونکہ اسلام کی جامعیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جس جگہ وہ جائے وہاں جو انسانی موجودگی کی پوری روایت ہے اس کے حق کو جذب کر لے چاہے وہ حق ہیئت میں موجود ہو' چاہے وہ حق خیال میں موجود ہو' اسے وہ اپنے اندر جذب کر لے' یہ اس کی جامعیت کا تقاضا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ موہن جوداڑو اور ہڑپہ کی تہذیب کا تو مسئلہ بھی ابھی طے نہیں ہوا........ ابھی تو یہ بحث اپنی جگہ جاری ہے.......... لیکن خیر ان باریکیوں میں ابھی ہم جا بھی نہیں رہے......... ہم کہتے ہیں کہ یہ اصول بھی غلط ہے کہ پاکستان ابھی وجود میں آگیا ہے اب اس کی ایک تہذیب وجود میں آئے۔ اصل میں تو

برصغیر کی مسلم تہذیب وجود میں آئی جس نے اپنا سیاسی سانچہ پاکستان کی شکل میں تشکیل دیا۔ فوقیت تو اس میں مسلم تہذیب کو حاصل ہے' پاکستان تو اس کا حصار بنا۔ اصل سوال یہ ہے کہ اس الگ ظرف' اس کٹھالی کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ یعنی مسلم تہذیب نے اگر آٹھ سو برس یعنی حکومت کے عالم میں بھی اور غلامی کے عالم میں بھی (اور عجیب بات یہ ہے کہ دنیا کی تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تہذیب کا عالم حکومت میں رہتے ہوئے کہیں موجود رہنا' زیادہ کمزور ہوتا ہے اور زیادہ خطرناک ہوتا ہے۔ نسبت غلامی کے) یعنی تہذیب اگر حکمران ہے اور موجود ہے تو کسی وقت بھی اس کی جڑ کاٹی جا سکتی ہے اس لئے کہ ہم نے ہندو تمدن کی بہت سی چیزیں لے لیں۔ یا تو آپ آدمی ہی نہ لیتے ان کے۔ مسلمان ہی نہ کرتے انہیں' جس طرح انسان کوئی بھی بالقوہ مسلم نہیں ہے' اسی طرح کسی تہذیب کا کوئی رسم و رواج جو ہے وہ بالقوہ غیر مسلم نہیں ہے۔ جس طرح آپ کلمہ پڑھوا کے آدمی کو مسلمان کر لیتے ہیں اس کا گوشت پوست تبدیل کئے بغیر اور اس کی کھوپڑی میں دوسرا مغز رکھے بغیر' صرف کلمہ پڑھواتے ہیں اور مسلمان کر لیتے ہیں اسی طرح اس نے جو رسوم و رواج جمع کئے ہیں اس کا ظہور بالآخر فطرت انسانیہ سے ہو رہا ہے' اس میں بھی جب آپ ان رسوم و رواج کو اسلامی اصول حقیقت کے تابع کر دیتے ہیں تو وہ اتنی ہی اسلامی ہو جاتی ہیں جتنی کوئی اور تہذیب۔ اس میں اسلام کی عظمت کے منافی کوئی چیز نہیں۔ ورنہ اسلام کی عظمت کے منافی ہوتا جیسے کہ ہندوؤں کے ہاں ہوتا ہے۔ یا جیسے کہ بنی اسرائیل کا اصل اصول ہے کہ وہ ایک غیر تبلیغی مذہب ہے وہ خدا کے بیٹے ہیں اور ان میں کسی اور کو داخل کرنا ممکن نہیں ہے وہ ان کی عظمت کے منافی ہے۔ اسلام کا تو یہ تصور ہی نہیں' تو جو آدمی کلمہ پڑھ لے وہ ویسا ہی مسلمان ہے جیسا کہ ایک نسلی مسلمان۔۔۔ تو یہی انسانی ہستیوں کے بارے میں بھی ہے اور اسلام نے' میں نے پہلے عرض کیا تھا کہ عدم سے پیدا نہیں کیا کچھ بھی' عدم محض وجود میں نہیں لاتا' جس مٹی سے بت بنایا جاتا تھا اسی مٹی سے اس نے کعبہ بنا دیا۔ ٹھیک ہے ناں؟ پتھر سے اہل مکہ بت بناتے تھے' پتھر سے کعبہ بنا دیا تو صرف ہیت اپنی وارد کی' مادہ تو وہیں سے لیا تو یہ بات ہے۔ تو اسلامی تہذیب کی کارفرمائی ہندوستان میں دو طرح ہے۔ ایک تو یہ کہ اس نے ہندومت کے رسوم

ورواج اور نظام میں جو قبول کرنے کے قابل تھیں چیزیں انہیں قبول کر لیا اور اپنے رد عمل سے ہندوتہذیب کو ایک اور شکل میں ڈھال دیا اب ہندو تہذیب پر بھی اسلام کا بہت بڑا احسان ہے کہ اس کا مدار جو ہے وہ سیاسی قوت ہے اور سیاسی قوت ایک سیال چیز ہے۔ انگریز آئے تو انہوں نے ایک مرتبہ سیاسی قوت کو شکست دے دی تو معاملہ تلپٹ ہو گیا بالکل۔ یا مسلمان آئے تو انہوں نے ہندوؤں کی سیاسی قوت کو توڑ دیا ایک مرتبہ تو معاملہ ختم ہو گیا' تو تہذیب کی بنیاد اس سے کہیں زیادہ نیچے تک جاتی ہے' اس کی جڑیں بہت دور تک اترتی ہیں تو ہندوستان کی مسلم تہذیب نے جس اصول حقیقت پر اپنی بنیاد رکھی تھی اسی اصول حقیقت کے سیاسی اطلاق سے پاکستان وجود میں آیا۔ دوسری ایک بات ذہن میں رکھیئے کہ اسلام جب وحی کی قوت سے پھیلا ہے اور وہاں سے دائرہ در دائرہ پھیلتا چلا گیا ہے تو مذاہب میں دو طرح کی قوتیں پائی جاتی ہیں ان کے بغیر وہ مذاہب چل نہیں سکتے دنیا میں' ایک تو ان میں مرکز گریز قوت ہوتی ہے بہت شدید لیکن مرکز گریز قوت ایک جگہ پر جا کے اس کا ربط جب مرکز سے کمزور پڑ جاتا ہے تے اندر دوسرا عنصر پیدا ہوتا ہے جو مرکز جو قوت ہوتی ہے تو وہ مرکز کی طرف دوبارہ لوٹتی ہے تو اسلامی تہذیب کا برصغیر میں آنا اور یہاں خاص طور پر منتقل ہونا یہ اس کی مرکز گریز قوت کی پیداوار ہے۔ لیکن یہاں تک آتے آتے وہ مرکز گریز قوت کمزور پڑتی جا رہی تھی لہٰذا تجدید کی ضرورت تھی تجدید کے معنی مذہبی تہذیب میں ایک ہی ہیں کہ اسے اپنی اصل کی طرف لوٹا دیا جائے۔ تو ہندو اور مسلم' ایک مخلوط صورت تھی اس میں اسلامی تہذیب بھی موجود تھی اور ہندو تہذیب بھی ساتھ ساتھ تھیں' تو جب اس کا ایک سیاسی اطلاق ہونے لگا تو یہ خطرہ پیدا ہوا کہ ان میں ایک التباس پیدا ہو جائے گا کلچر' تو تہذیب کے اندر سے یہ تقاضا پیدا ہوا کہ اسلامی تہذیب کے لئے اس کا ایک الگ سانچہ بنایا جائے سیاسی' یہ گویا مرکز جو قوت کا پہلا عمل ہے۔ پاکستان کی تشکیل عقلاً" و فکراً" مدینہ کی طرف لوٹنے کا پہلا قدم ہے چنانچہ اس تہذیب کا اصول بنیادی طور پر یہ ہے کہ یہ ہندوستان کی مسلم تہذیب کو سمو کر اس کے رخ کو دوبارہ موڑتا ہے اپنی اصل کی طرف۔ تو ان تمام زمانوں میں آرٹس میں سیاست میں اور مختلف انسانی اعمال کی سطحوں میں جو ایک باہر کی طرف نکلنے کا

رویہ تھا' یہ رویہ پاکستان بننے کے ساتھ ختم ہو رہا ہے اور یہ مرکز سے دوبارہ جڑنے کا عمل ہے۔ اس تہذیب کی بنیادی حقیقت یہی ہے۔ یہ بات ہمیں ذہن میں رکھنی چاہئے اور باقی یہ ہے کہ مادہ تو تقریباً" تمام مواد جو مذاہب کا یہاں موجود ہے وہ سب کا سب پہلے سے جانچا جا چکا ہے۔ اس کے لئے پاکستان بننے کے بعد کوئی کوشش کرنے کی ضرورت نہیں۔

تحسین | نہیں لیکن سوال یہ ہے کہ جب ایک نئی مملکت وجود میں آگئی اور بقول آپ کے ایک مرکز مائل رجحان اس میں پیدا ہو رہا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کے کچھ مظاہر ہمیں فنون میں بھی نظر آنے چاہئیں۔ مثلاً" ادب کی سطح پر اس کا اظہار ہونا چاہئے مثلاً" یہ کہہ لیجئے کہ خطاطی کی سطح پر ہونا چاہئے یا اسی طرح مثلاً" فن تعمیر کی سطح پر ہونا چاہئے۔ لیکن ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ ہمارے یہاں جو صورت حال اس وقت فنون کی ہے اس میں ہمیں یہ مرکز مائل قوت نسبتاً" کم دکھائی دیتی ہے۔ اس کا سبب کیا ہے؟

سراج | بالکل کم دکھائی دیتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ پاکستان جن ضرورتوں کے ساتھ وجود میں آیا تھا اور جو تہذیبی عمل کی معنویت ہوتی ہے وہ بہت حد تک ہمارے ہاں لوگوں نے قبول بھی نہیں کی اور اس لئے آپ دیکھیے گا کہ فنون کا اور علوم کا دائرہ کس قدر محدود رہ گیا ہے ہمارے ہاں کیوں کہ اس کا ان لوگوں سے اور تہذیب کی جو ایک اندر یا باطن میں روئیں چلتی ہیں اس سے جب تک ربط نہیں ہو گا قوی' تو ان حروف میں ان اشکال میں تاثیر بھی پیدا نہیں ہو گی چنانچہ یہ تاثیر پیدا نہیں ہوئی۔ یہ جو اب ہمارے پاس آرٹس موجود ہیں اس وقت ان سب کا بہت تھوڑا سا حصہ ایسا ہے جو بامعنی یا ہم سے تعلق رکھتا ہو ورنہ باقی تمام دو چیزوں کی پیداوار ہے۔ ایک تہذیبی پراگندگی کی پیداوار ہے جو ہندومت' اسلامی اور مغربی' ان تینوں تہذیبوں کے بے اصل ملاپ سے وجود میں آئی اور دوسرے معاشی بے اطمینانی کی پیداوار ہے یعنی آشوب ذات کا مسئلہ' سمجھا آپ نے' تو اس وقت ہمارے آرٹس کی صورت جہاں تک ہے وہ بہت افسوسناک ہے اور اس میں کوئی پاکستانی جہت اس طرح سے آئی نہیں۔ بعض جگہوں پر جو نعرہ پاکستانیت' اس کا لگایا جا رہا ہے' لیکن وہ اس طرح کی کیفیت ہے کہ وطن کو بت بنا دینے کی کیفیت یعنی ان لوگوں کا معاملہ یہ ہے کہ یہ پرستش غیراللہ کی ہی کریں گے چاہے وہ پاکستان ہی کیوں نہ ہو۔

اصل بات یہ ہے کہ انفرادی آشوب اس وقت آرٹسٹ کا مسئلہ ہے اور اس کا طریقہ اظہار جو ہے وہ تہذیبی پراگندگی ہے تو صحیح معنوں میں جس چیز کو ہم پاکستانی تہذیب کا اظہار کہیں اس کا شاعری میں سب سے بڑا اظہار پہلے ہو چکا ہے ہمارے ہاں' یعنی اقبال کے ہاں۔ تو اقبال کی شعری معنویت اور اس کی قوت............ اور یہ تمام باتیں جو اسلامی تہذیب کے بارے میں کہہ رہا ہوں یہ اقبال کی شاعری میں مل جائیں گی۔

تحسین | لیکن سراج! یہ عجیب و غریب بات ہے کہ پاکستان جب وجود میں نہیں آیا تھا تو اس سے کچھ عرصہ پہلے اقبال نے یہ باتیں کہیں۔ بیس پچیس سال پہلے پاکستان کی تخلیق سے' لیکن اس کے بعد ہونا تو یہ چاہئے تھا' اصولاً" کہ اقبال نے جس فکریات کی بنیاد بعض معاملات میں رکھی ہے اور جس سے اسلامی کلچر کو انہوں نے تقویت دی ہے وہ لے بڑھتی اور اس میں قوت آتی لیکن ہوا یہ ہے کہ تخلیق پاکستان کے بعد' جسے میں نے پہلے عرض کیا ہے یہ بات نظر نہیں آ رہی--- ایک طرف تو آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ ہماری رجعت ہو رہی ہے اس سرچشمے کی طرف جو سب سے بڑا سرچشمہ ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ ہے کہ اگر ایسا ہو رہا ہے تو اس کا سب سے بڑا مظہر ہمارے فنون ہونے چاہئیں؟ اور فنون میں یہ چیز نظر نہیں آ رہی۔ یہ کیا وجہ ہے؟

سراج | دیکھئے ایک بنیادی بات۔ کہ اقبال کے سامنے سوال کیا ہے؟ اقبال کے سامنے سوال یہ ہے کہ مسلمان تاریخ میں......... یعنی اسلامی تہذیب' تاریخ میں کیسے سفر کرتی ہے' اس کے عروج و زوال کے عوامل کیا ہیں؟ یہ اقبال کا سوال ہے۔ اور شاعری میں اقبال کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ یہ سوال ہی لوگ بھول گئے اس کے بعد لوگوں کے سوال یہ ہیں کہ صاحب معاشرے میں ہم پر زیادتی کیوں ہو رہی ہے' یا یہ کہ ہماری جو محبتیں ہیں ان کے درمیان اقدار کیوں حائل ہیں یا یہ کہ ہمارے نفس امارہ کی تشفی نہیں ہو رہی ہے تو یہ سب سوالات ہیں اس کے بالمقابل آپ دیکھئے گا کہ ہمارا فکشن ذرا زیادہ سنجیدہ رہا ہے اس میں۔ قرۃ العین حیدر کے ہاں یا انتظار حسین کے ہاں یا اس طرح کے اور لوگوں میں مختلف سطحوں پر یہ سوال۔ ہمارے ہاں اٹھا گئے ہیں---- آپ اس سے متفق ہوں یا مختلف یہ رہے ہوں ہمارا سوال بنیادی طور پر یہ ہے کہ موجودہ تہذیبی صورت حال

میں مسلمان آدمی کی جڑ بنیاد کیا ہے۔ یعنی یہ سوال سب پوچھ رہے ہیں' اس کا جواب اکثر کے پاس غلط ہے' لیکن سوال سب یہی پوچھ رہے ہیں۔ یہ ایک بہت بڑی بات ہے اقبال بھی ایک دن کی پیداوار نہیں اقبال ایک پوری روایت ہے۔ جو مرکز کارفرما تھا' اس شاعری میں جس سے اقبال پیدا ہوئے وہ مرکز شاعری سے منتقل ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہے کہ وہ مرکز آگیا فکشن میں تو آپ دیکھئے گا کہ آگ کا دریا اور بستی اور عبداللہ حسین کا پورے کا پورا کام یہ سب اسی سوال سے تحریک پاتے ہیں چنانچہ بڑا فکشن پیدا ہوا آپ کے ہاں۔ یہ ایک اہم علامت ہے۔ ان میں سے اکثر کے جواب غلط ہیں کیونکہ ابھی ہمارے فکشن کے پیچھے جو ایک کام ہونا چاہئے تھا کہ انسان کو سمجھو یہ کام نہیں ہوا۔ نفس انسانی کی کتنی پرتیں اور کتنی تہیں ہوتی ہیں--- وہ کہا ناں اقبال نے کہ

زیر خاک ما شرار زندگی است
نکتہ نورے کہ نام او خودیست

تو یہ اصل چیز ہے کہ آدمی تو بس وہ ایک شرر ہے جو خاک کے اس ڈھیر میں ہے تو ابھی یہ موقع ہی نہیں ملا ہمارے فکشن کو کہ وہ آدمی کو سمجھے پوری طرح سے۔ آپ دیکھئے کہ زندہ آدمیوں کے ناول اور زندہ آدمیوں کے افسانے آپ کے ہاں کتنے لکھے گئے ہیں۔ زیادہ تر تجریدی تصورات سے پیدا ہونے والے طبقاتی کردار' چاہے وہ طبقات محبت کے ہوں یا رومانویت کے ہوں سب اس طرح سے' انسان پر آدمی پر توجہ نہیں مرکوز کی گئی۔ تو جب اس کی بنیاد ہی مستحکم نہیں ہے تو اس کے سوال کا جواب کیسے درست ملے گا۔ لیکن یہ کہ جواب کی تلاش بہرحال جاری ہے اور سوال یہ فکشن میں زندہ ہے اور اس لئے میرا گمان یہی ہے کہ آئندہ کچھ عرصے میں ہمارے ہاں ترجیح ادب میں فکشن کو حاصل رہے گی۔

تحسین | تو یہ کیا سبب ہوا' اس کا بھی کبھی آپ نے تجزیہ کیا کہ یہ مرکز شاعری سے شفٹ ہو کے فکشن میں کیسے آگیا۔ اس کا کیا سبب ہے' حالانکہ میں سمجھتا ہوں کہ جتنی تاثیر شاعری میں ہے اور جس انداز میں معاشرے کی مختلف سطحوں کو متاثر کر سکتی ہے اس کے مقابلے میں فکشن کی اپروچ اور اس کے تاثر کا دائرہ کار جو ہے وہ تو بالکل

محدود ہے۔ ایسا کیوں ہوا؟

سراج | بالکل ٹھیک ہے۔ یہ اس لئے کہ شاعری بنیادی طور پر سوال یہ پوچھتی ہے کہ ہمارے ساتھ کیا ہوا؟ اقبال کی شاعری سوال صرف یہ پوچھتی ہے کہ ہمارے ساتھ تاریخ کے اس منظرنامے اور اسٹیج پر ہمارے ساتھ ہوا کیا؟ اقبال نے اس سوال کو حل کر دیا کہ کیا ہوا۔ اب آگے کام تشریح' تفسیر اور تفصیل کا شروع ہوتا ہے کہ یہ جو کچھ ہوا وہ تو طے ہو گیا اور پاکستان کی شکل میں سامنے آیا اب یہ دیکھنا ہے کہ یہ سب کچھ کیسے ہوا؟ آج کی دنیا میں شاعری کی جو ہیئتیں ہیں وہ "کیسے" کو نہیں چھوتیں۔ یہ کام دنیا میں کرتا ہی فکشن ہے۔ تو اب ہم اپنے سوال کے دوسرے دائرے میں پہنچ گئے لہٰذا ہمیں اپنے وسیلہ اظہار کے بھی دوسرے دائرے میں آ جانا پڑا۔ لہٰذا ہم فکشن میں آ گئے۔ اب سارا فکشن یہ دیکھ رہا ہے کہ ایک آدمی جو ہے وہ کیسے آیا' کیسے ہندوستان کی ہندو تہذیب میں جذب ہوا پھر کیسے اس نے اپنے آپ کو وہاں سے نکالا' کیسے اس نے ایک مملکت تشکیل کی اس مملکت کی تشکیل کے لمحے میں وہ اندر سے کہاں کہاں سے ٹوٹا اور کدھر کدھر سے جڑا اب یہ وقت معائنہ ہے ایک طرف سے شاعری نے بنیادی سوال "کیا" حل کر دیا تھا اب یہ "کیسے" ہے اور شاید تیسرا مرحلہ ہے "کیوں" اس صورت میں شاید آپ کہیں کہ آرٹس بہت پس منظر میں چلے جائیں گے اور فلسفہ بہت حد تک سامنے آ جائے گا۔

تحسین | سراج صاحب بات دراصل یہ ہے کہ مثلاً اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مسلم تہذیب جب اپنے عروج پر تھی تو اس وقت نہ صرف یہ کہ ہم یعنی اسلام کا بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مسلم کلچر کا جغرافیائی منطقہ وسیع ہوا ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہوا ہے کہ سائنس کے میدان میں مثلاً اور دیگر فنون کے میدان میں مثلاً بڑے کارنامے کئے اور اس کا اعتراف خود یورپ نے کیا اور کیوں کیا یہ الگ بحث ہے۔ سوال یہ ہے کہ جو صورت حال ہے وہ یہ ہے کہ پوری مسلم امت جو ہے وہ اس وقت سائنس اور ٹیکنالوجی کے حوالے سے محتاج ہو گئی ہے مغرب کی۔ تو کیا یہ صورت حال اس سطح پر اس زوال کی نمائندہ نہیں؟ جس میں مسلم کلچر اس وقت ہے۔

سراج | اس کا سوال — دیکھئے ہم نے تہذیب کا مطالعہ

کرتے وقت ایک اصول قائم کیا تھا اس اصول کو نہیں بھولنا چاہئے۔ تہذیب کے معیار کی پہچان اس امر سے ہوتی ہے کہ اس کا رابطہ المطلق سے کیسا ہے؟ وہ المطلق سے کس نسبت میں اپنے وجود کا اثبات کرتی ہے۔ جیسے کہ ایک اور دو اور تین اور ہندسے تمام جو دنیا کے ہیں' ان تمام ہندسوں کی مقدار کا تعین اور ان کے معیار کا تعین صرف اس طرح سے ہوتا ہے کہ وہ صفر سے کس رابطے میں موجود ہیں۔ صفر سے ان کی نسبت اضافی کیا ہے اسی طرح تہذیب کی پرکھ اس امر سے ہوتی ہے کہ المطلق سے اس کی نسبت کی نوعیت کیا ہے.......... (اس سے آگے گفتگو دستیاب نہ ہو سکی۔ (مرتب)

حواشی

[1] قرآن مجید' (۱۳-۷)

[2] یہ بات اصولاً درست ہونے کے باوجود اطلاق میں بہت احتیاط کا تقاضا کرتی ہے۔ نیز اس کا اطلاق سماجی مظاہر پر کرتے ہوئے فرق مراتب بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ مراتب کی تبدیلی سے احکام بدل جاتے ہیں۔ سراج صاحب نے جو مثال قائم کی ہے وہ خانہ کعبہ اور عبادت منصوصہ میں سے ایک کی مثال ہے۔ یہ ایک اور مرتبے کی چیز ہے۔ اطلاق سلفی رسوم پر کیا ہے۔ جو استفسار کرنے والے کا مطلوبہ سوال تھا۔ تعمیر کعبہ ایک الوہی عمودی جہت رکھتی ہے جو اسے وسیلہ فیض اور عبد و معبود کے درمیان واسطہ بناتی ہے۔ نکاح بیوگان سے گریز' وراثت سے محرومی' مشرکانہ رسوم کی تاویل اس اصول سے نہیں ہو سکتی کیونکہ ان لی ہیت اور مادہ وسیلہ فیض ربانی بننے کی استعداد نہیں رکھتے۔ ہماری رائے میں سراج صاحب کا بیان کردہ اصول درست ہے مگر اطلاق جزواً غلط ہے۔ اس ضمن میں اسلام کا اصول رد و قبول خود سراج صاحب نے دوسری کسی جگہ لکھا ہے۔ اس ضمن میں تین درجات بیان کئے ہیں۔ اول وہ چیزیں جنہیں اسی طرح قبول کر لیا گیا۔ دوم وہ جن میں ترمیم و اصلاح کر کے قبول کیا گیا۔ سوم جن کو رد کر دیا گیا یعنی مظاہر انسانی میں ہر مظہر اپنے آرکی ٹائپ یا عین ثابت کے مطابق نہیں ہوتا۔ بہت سے عناصر عین ثابت کی تجلی سے محرومی اور مجبوری کا شاخسانہ بھی ہوتے ہیں۔

[3] قرآن مجید'

[4] قرآن مجید'

(مرتب)

